3 1761 08149988 1

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE-RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION DE MM. DANDIRAN

prof. de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET J.-F. ASTIÉ

prof. de philosophie à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud,

ET D'UN COMITÉ COMPOSÉ DE MM.

AMIEL, prof. de philos., P. VAUCHER, prof. d'hist.,

BOUVIER, CHASTEL, OLTRAMARE, F. RAMBERT, H. VUILLEUMIER,

professeurs de théologie,

et THÉOD. CLAPARÈDE, pasteur.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET

Dixième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1877

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

BR
3
R4
année 10

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

DU DOGME ET DE SON HISTOIRE

AU POINT DE VUE

DE LA THÉOLOGIE PROTESTANTE RÉFORMÉE[1]

En avril 1863, le *Chrétien évangélique* publiait un article de M. le professeur Astié, à propos de l'*Histoire des dogmes chrétiens* de M. Eug. Haag[2]. Cet article, d'une valeur beaucoup plus considérable et plus durable que ne le ferait penser l'occasion qui lui a donné naissance, débute ainsi : « Qu'est-ce qu'un dogme ? Les dogmes peuvent-ils avoir une histoire ? »

C'est précisément sur ce double sujet que je me suis proposé d'attirer votre attention, en en modifiant pourtant la seconde partie ; car je ne pense pas que personne parmi nous, et maintenant, en soit à douter que les dogmes puissent avoir et aient réellement une histoire ; il s'agira plutôt d'examiner comment, sous quelles conditions et dans quelles limites ils en ont une.

La question que je soumets à votre étude n'est assurément pas une de ces questions brûlantes qui saisissent bon gré mal gré l'attention et qui passionnent les esprits. Elle n'a, en apparence, rien de spécialement actuel ; elle n'est pas de celles dont on dit avec une certaine emphase, parfois peu justifiée, qu'elles sont à l'ordre du jour. En est-elle moins utile à approfondir ? Je ne le pense pas, car elle est à la base, base cachée sous le sol, il est vrai, mais indispensable néanmoins, d'une foule de questions graves et de discussions touchant aux domaines les plus importants de la théologie et de la religion.

[1] Rapport présenté à la Société vaudoise de théologie dans sa séance du 30 mai 1876.

[2] *Chrétien évangélique*, 1863, pag. 168 sq.

D'où viennent bien souvent ces malentendus qui font qu'on discute parallèlement en quelque sorte et sans se rencontrer en réalité, qu'en employant les mêmes expressions on n'y attache pas exactement le même sens et qu'on n'arrive à aucun résultat net et satisfaisant? Tout simplement de ce qu'on n'a pas préalablement établi les notions générales, défini les termes, délimité le terrain sur lequel on veut se placer. Les questions de méthodologie — et celle-ci en est une — sont peu attrayantes, sans doute; elles exigent un travail lent, minutieux, fatigant; les solutions qu'elles obtiennent parlent peu à l'imagination et n'ont rien de brillant. Les esprits superficiels en diront volontiers avec un superbe dédain : ce sont des questions d'école ! Mais il faut qu'elles soient éclaircies, et si elles le sont une fois, nul homme sérieux ne regrettera le temps et la peine qu'il y aura consacrés.

I

Qu'est-ce que le dogme? et un dogme?

Un petit aperçu philologique et étymologique ne sera pas sans utilité pour préciser la notion que ce mot exprime.

Δόγμα[1] signifie originairement une décision, une ordonnance, un commandement; il était en particulier employé chez les Grecs, comme chez les Latins le mot « decretum » par lequel ceux-ci le traduisent, pour désigner les principes établis par les philosophes. « Sapientia, dit Cicéron, neque de se dubitare debet, neque de suis decretis, quæ philosophi vocant dogmata, quorum nullum sine scelere prodi poterit. Quum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur. » Les Stoïciens surtout, Marc-Aurèle et Sénèque entre autres, emploient dans ce sens δόγμα et decretum. « Il y a donc dans δόγμα, remarque à ce sujet Baur, la notion de ce qui est essentiel et nécessaire, de ce qui est fondamental et de principe, et qui, comme tel, doit être entièrement reconnu et a une valeur absolue. »

Dans le Nouveau Testament ce mot se rencontre cinq fois. Dans deux passages, il a un sens purement politique : ἐξῆλθεν

[1] Voyez Baur, *Vorlesangen*, I, 1, pag. 8 sq.

δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου.... (Luc II, 1) ; οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν. (Act. XVII, 7.) Dans deux autres cas, il se rapporte aux ordonnances de la loi de Moïse : τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας (Eph. II, 15); ἐξαλείψας τὸ καθ'ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὅ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν. (Col. II, 14.) Dans un dernier passage, il est appliqué aux décisions du synode de Jérusalem : παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις. (Act. XVI, 4.) Il s'agit donc toujours d'ordonnances, de prescriptions, de stipulations arrêtées et ayant autorité, mais non pas précisément de doctrines, d'enseignement chrétien, de vérité révélée. Pour exprimer ces idées, le Nouveau Testament emploie les termes de διδαχή (Math. VIII, 26; Luc IV, 32; Jean VII, 16; Act. II, 42 ; Tite I, 9, al.), de εὐαγγελιόν, de λόγος ou λόγος τοῦ Θεοῦ (Act. XII, 24 al.) et autres du même genre.

Venons aux Pères de l'église qui commencent à déterminer le sens ecclésiastique et théologique du terme.

Déjà dans Ignace d'Antioche (commencement du IIe siècle) nous lisons : σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων. (Magn. XIII.) Le sens est évidemment le même que celui de διδαχή dans le Nouveau Testament : enseignement, doctrine[1]. Origène appelle les prédicateurs de l'Evangile διδάσκαλοι τοῦ δόγματος. Basile le Grand, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, d'autres encore, emploient le mot δόγμα ou δόγμα τὸ θεῖον, ou δ. τῆς ἐκκλησίας pour désigner l'ensemble de la doctrine, parfois un point spécial de doctrine, soit vrai, soit faux. (τῶν ἑτεροδόξων δόγματα, Bas. τῆς ἀσεβείας δόγματα, Chrys.) Cyrille de Jérusalem dit : ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τουτῶν συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν ἀκριβείας καὶ πράξεων ἀγαθῶν. D'autres Pères (Chrysostome, Grégoire de Nysse, Socrate...) font la même distinction entre le côté dogmatique et le côté moral, ou plutôt pratique du christianisme. Basile le Grand fait une autre distinction, dont les deux termes sont δόγμα et κήρυγμα. Les κηρύγματα, selon lui, sont ce que nous possédons par l'enseignement écrit, et ce qui est prêché publiquement par l'église ; les δόγματα, ce qui est par-

[1] Voy. Suicer, *Thes. eccles.*, s. v. δόγμα.

venu mystérieusement par la tradition des apôtres et qu'on ne publie pas. Suicer entend par ces δόγματα les rites et cérémonies du culte, dont on faisait un mystère à ceux qui n'y étaient pas encore initiés ; Baur, le côté intérieur et, en quélque sorte, ésotérique de la doctrine. Quoi qu'il en soit, cette distinction demeure presque isolée et ne laisse pas de traces durables dans l'usage ecclésiastique.

D'après ces divers emplois, on peut dire déjà d'une manière générale, mais sans préciser et sans prétendre encore à une définition nette et scientifique que « le dogme » est l'enseignement chrétien dans son ensemble, considéré comme contenant la vérité divine et absolue ; « les dogmes, » les déterminations particulières des points partiels dont se compose cet ensemble, mais toujours en tant qu'expressions reconnues et admises de la vérité révélée. On ne doit pas, ainsi qu'on l'a fait quelquefois, appeler dogme une opinion personnelle, admise ou enseignée par quelque docteur ; cette notion répondrait plutôt aux termes de δόξα, νόημα : le nom de dogme doit être réservé à une doctrine regardée par l'ensemble de l'église, ou par une fraction importante de celle-ci, comme faisant partie essentielle de l'enseignement chrétien.

II

L'emploi courant et usuel du mot dogme, en français, présente le même sens général, mais aussi la même indécision.

Littré, dans son *Dictionnaire de la langue française*, le définit ainsi : « Dogme. Terme de théologie et de philosophie. Point de doctrine établi comme fondamental, incontesté, certain.... » Bouillet (*Dictionnaire universel des sciences, des lettres et des arts*) s'exprime à peu près de même : « Dogme (de dogma, opinion arrêtée) proposition fondamentale enseignée en religion ou en philosophie. » Dans ces deux définitions, la réunion de la philosophie avec la théologie ou la religion introduit une indétermination inévitable. En effet, la philosophie n'a et ne prétend avoir qu'un élément humain, rien, par conséquent, d'absolu, rien qui s'impose avec une autorité souve-

raine; la religion, au contraire, possède ou tout au moins se donne comme possédant un élément divin. Un dogme, au sens philosophique, et un dogme, au sens religieux ou théologique, sont donc nécessairement deux choses différentes qui ne peuvent rentrer dans la même définition qu'en ôtant à celle-ci tout caractère rigoureux et scientifique.

M. E. Naville, dans son quatrième discours sur *Le problème du mal*, a donné du dogme une définition revêtue de toutes les formes de la dialectique et des apparences de la rigueur la plus complète [1] et qui me paraît cependant inacceptable à cause des idées confuses et peu justes qu'elle me semble introduire.

« Qu'est-ce qu'un dogme ? Un dogme est une affirmation qui ne s'appuie pas directement sur le raisonnement ou sur l'expérience, mais sur la foi à l'autorité d'un témoignage. Si nous prenons le terme dans un sens tout à fait général, il faut dire que notre pensée ordinaire est remplie de dogmes. Comment sais-je, par exemple, moi qui n'ai jamais été en Angleterre, qu'il existe une ville nommée Londres, qui est la capitale de ce pays ? Je ne le sais pas par le raisonnement ;.... je ne le sais pas non plus par mon expérience ; je le sais par la foi accordée au témoignage qui me transmet l'expérience d'autrui. » Il suivrait de là que ce qui constitue un dogme, ce n'est ni le fond de l'idée, ni la forme qu'elle revêt, mais la méthode par laquelle l'idée est reçue. « Il existe une ville nommé Londres » : cette vérité de fait n'est pas un dogme pour celui qui a été à Londres, elle en est un pour celui qui n'y a pas été. Ce sens du mot dogme est étrange et certainement n'est pas le sens habituel qui lui est attribué.

Mais arrivons sur le terrain religieux proprement dit. M. Naville reprend un peu plus loin [2] : « Qu'est-ce qu'un dogme religieux ? C'est une affirmation qui est acceptée sur l'autorité d'un témoignage surnaturel, c'est-à-dire d'un témoignage portant sur des faits qui sont en dehors du cercle de l'expérience humaine. » Cette explication de ce qu'est « un témoignage surnaturel » est déjà contestable : des faits qu'on pourrait caracté-

[1] *Le problème du mal.* Genève, pag. 163, 1868.
[2] *Ibid.*, pag. 164, 165.

riser comme étant « en dehors du cercle de l'expérience humaine » ne seraient pas des faits religieux, car ils resteraient sans relation avec nous. Mais passons. « Le témoin peut n'être qu'un simple agent de transmission, comme Mahomet, par exemple, l'est pour les musulmans ; il peut aussi connaître directement et par sa nature même le monde divin, comme c'est le cas du Christ dans la foi des chrétiens. Un dogme chrétien est une affirmation dont la base est l'autorité du témoignage de Christ, qui est le dogme des dogmes. Par sa nature même, le dogme fait autorité. Comme c'est un témoignage rendu dans l'histoire, il demeure immobile à titre de fait historique. Pour celui qui accepte ce témoignage comme étant une manifestation de la vérité absolue, le dogme devient une vérité immobile, une vérité qu'on peut comprendre plus ou moins, dont l'intelligence peut être progressive, mais qui reste fixe en elle-même. »

Remarquons ici que, cette définition admise, il ne peut plus être question d'histoire du dogme, ni des dogmes. Ce qui est immobile échappe à la notion d'histoire. Un arbre peut avoir une histoire, une borne n'en a pas.

Mais examinons ces assertions en elles-mêmes. « Un dogme chrétien est une affirmation dont la base est l'autorité du témoignage de Christ, qui est le dogme des dogmes. » La fin de cette phrase capitale est doublement obscure. D'abord, qu'est-ce que l'auteur entend par le « dogme des dogmes ? » Est-ce simplement une expression emphatique signifiant « le dogme par excellence ? » ou cela signifie-t-il « le dogme qui détermine tous les autres, qui les contient, qui en est la source ? » Ensuite, et surtout, il y a amphibologie : qu'est-ce qui est le « dogme des dogmes ? » Est-ce l'autorité du témoignage de Christ ? est-ce le témoignage de Christ ? Est-ce Christ ? D'après l'ensemble du passage j'incline à penser que l'auteur a voulu dire que c'était le témoignage de Christ. Mais l'expression est inexacte et soulève des questions auxquelles elle ne répond pas. Que le témoignage de Christ joue un rôle important, fondamental, dans le dogme, d'accord ; mais que les deux termes coïncident, qu'on puisse dire proprement : le dogme, ou le dogme des dogmes c'est le témoignage de Christ, non.

Plus loin le dogme est représenté comme étant, pour le chrétien, « une vérité immobile, une vérité qu'on peut comprendre plus ou moins, dont l'intelligence peut être progressive, mais qui reste fixe en elle-même. » Ceci encore ne laisse pas une idée claire et soulève des objections. Si, pour le chrétien, le dogme n'est autre chose que la vérité immobile, la vérité en elle-même, si les deux notions sont identiques, l'un des termes est superflu, le mot dogme doit être suprimé. Si au contraire ce mot a sa raison d'être, s'il est nécessaire (et il n'existerait pas, s'il n'était pas nécessaire), c'est qu'il exprime autre chose, nous verrons tout à l'heure quoi : sans doute, il y a un rapport étroit entre les deux notions de dogme et de vérité absolue, mais ce rapport n'est pas une identité, il reste à déterminer.

Chose remarquable, nous trouvons encore une grande indécision dans l'usage du mot, jusque chez un penseur et un théologien comme Vinet. « La religion chrétienne, écrit-il [1], n'a dit des dogmes, ou pour mieux nous exprimer, des faits mystérieux tombés à sa connaissance, que ce qui était strictement nécessaire à son but. » Et ailleurs [2] : « C'est un caractère de tous les dogmes clairement révélés dans l'Evangile de tendre tout directement à la pratique... » Et dans un discours adressé à la délégation des classes en mars 1838, nous lisons [3] : « La théologie est la formule des doctrines ; mais les doctrines, mais la vérité, c'est tout ce que la Bible renferme et tout ce qu'elle enseigne à un cœur simple et soumis. Sous ce rapport, un laïque pieux, s'il ne sait pas aussi bien que vous formuler les dogmes chrétiens, est aussi bon juge que vous de la présence ou de l'absence de la vérité dans un livre ou dans une prédication ; me permettrez-vous d'ajouter : meilleur juge dans un certain sens ? parce que la science peut enfler... » Nous aurons occasion de revenir sur cet important passage ; mais du rapprochement de ces trois citations, il ressort que, pour Vinet, les expressions « doctrines, » « dogmes chrétiens, » «vérité, » « tout ce que

[1] *Philosophie morale*, pag. 36.
[2] *Esprit de Vinet*, I, pag. 103.
[3] *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, pag. 197.

la Bible renferme, » sont équivalentes, et qu'il entend par « dogme » non pas une formule théologique ou religieuse, mais, à peu près comme M. Naville, le contenu seul de la formule, le fait divin, la vérité absolue qu'elle s'efforce d'exprimer.

Sans doute il n'est besoin que de s'entendre ; une terminologie est toujours plus ou moins conventionnelle et l'important est de ne laisser aucune ombre sur le sens qu'on attache aux termes qu'on emploie ; mais dans le langage scientifique, il nous faut une rigueur plus exacte, nous ne pouvons admettre que le mot « dogme » soit un simple synonyme de celui de « vérité : » il y a une différence et nous devons arriver par l'analyse de l'idée à une définition qui serre celle-ci de plus près et en trace plus précisément les limites.

III

Pour nous, chrétiens, qui ne prétendons ni posséder ni découvrir en nous-mêmes et par nous-mêmes la vérité absolue, mais qui croyons que Dieu, le Dieu vivant et personnel, dont notre péché nous a séparés, est venu à nous dans sa miséricorde, s'est révélé à nous, lui qui est la vérité, et nous a donné cette vérité ; pour nous, le dogme chrétien se compose de deux éléments inséparables, car il nous est absolument impossible de posséder, et même de concevoir l'un sans l'autre, mais qui doivent être soigneusement distingués : l'élément divin, absolu, et l'élément humain, relatif, le fond et la forme, la vérité et son expression.

Ce qu'il y a d'incomplet et de vague dans les phrases de Vinet et dans les explications de M. Naville que nous avons citées vient précisément de ce qu'ils ne tiennent compte que du premier de ces éléments. Le dogme, pour eux, c'est le contenu, uniquement; pour nous, c'est le contenu et le contenant. Or, comme on ne peut réellement saisir et apercevoir le contenu que par le moyen et au travers du contenant, si l'on ne veut pas tenir compte de celui-ci, on n'arrivera à aucune détermination nette et exacte.

Oui, il y a des faits, des idées, une vérité et des vérités qui

nous viennent de Dieu, qui nous sont donnés de lui (ein Gegebenes, comme le disent Baur[1] et Engelhardt[2]); mais ce fond divin ne peut atteindre notre esprit, et de notre esprit se communiquer à d'autres esprits, qu'en revêtant une forme. Cette forme est produite par la rencontre même de l'idée donnée et de l'esprit recevant et réagissant; elle est le point de jonction de l'élément objectif et divin et du facteur subjectif et humain; divine, en un sens, car elle est provoquée par l'initiative de la révélation divine, elle est humaine, aussi, par le concours de notre volonté et de notre intelligence. Le dogme, qui résulte de ce travail d'assimilation et de reproduction, est donc bien à la fois divin et humain.

Ce que je dis là s'applique spécialement au dogme ecclésiastique, à l'expression de la vérité telle qu'elle se formule successivement dans l'église. On pourrait l'appliquer aussi, dans une certaine mesure, à l'expression de la vérité dans l'Ecriture sainte, car en elle aussi les deux éléments sont en présence et en activité. Mais nous admettons que dans ce cas l'élément humain lui-même n'est pas purement humain, qu'il a été pénétré extraordinairement, et grâce à une action spéciale du Saint-Esprit, d'une puissance et d'une lumière tout à fait exceptionnelles. Nous aurons à insister plus tard sur cette différence.

IV

Adressons-nous maintenant aux théologiens de profession et citons d'abord la définition qu'établit Ferd. Chr. Baur († 1860) dans l'introduction de ses « Leçons sur l'histoire des dogmes chrétiens ,» publiées en 1865. « Sous le terme de dogmes[3], dit-il, on doit comprendre les enseignements de la foi chrétienne, en tant qu'ils contiennent la vérité chrétienne absolue. Mais comme ce qui doit être considéré comme vérité absolue demande à être déterminé aussi exactement que possible, ceci encore appartient à la notion du dogme. Les enseignements

[1] Baur, *o. c.*, pag. 8 et 17.
[2] Engelhardt, *D. G.*, I, pag. 5 § 12.
[3] Baur *o. c.*, pag. 11 et 12.

de la foi chrétienne sont des dogmes en tant qu'ils consistent en propositions dans lesquelles ils ont obtenu autant qu'il est possible leur forme didactique (Lehrform) ecclésiastique déterminée ; on ne peut, par exemple, parler d'un dogme de la Trinité sans se représenter en même temps une forme déterminée de cette doctrine. »

La dualité d'éléments que nous avons déjà indiquée, est à la base de l'idée de Baur. Il en est de même dans la définition ou plutôt les définitions données par M. Astié et à l'examen desquelles nous allons arriver. Mais rappelons encore, sans nous y arrêter longuement, une définition, ou, pour mieux dire, une observation de Néander[1] : « Le mot δόγμα bien compris est particulièrement approprié à désigner le côté humain dans le développement de la vérité divine. » Sans méconnaître le double élément qui constitue le dogme, le pieux théologien ne maintient pas suffisamment l'équilibre : il verse à son tour, du côté opposé à celui de MM. Naville et Vinet, quoique moins complétement qu'eux ; l'accent est placé trop fortement sur l'élément humain.

M. Astié a défini le dogme, à ma connaissance, dans quatre passages de ses écrits. D'abord dans l'article du *Chrétien évangélique* de 1863 que nous avons déjà mentionné, puis dans sa brochure intitulée *L'orthodoxie et le libéralisme, du point de vue de la théologie indépendante*, 1873 (pag. 35) ; enfin dans son livre sur *La théologie allemande contemporaine*, 1874. (Préface, pag. 30 et pag. 137 note.) De ces définitions trois au moins sont occasionnelles ; il est juste de le remarquer, car il en résulte que, tout en étant semblables, identiques même pour le fond, elles varient dans la forme, insistant plus ou moins sur tel ou tel élément selon que le demandait la circonstance qui les avait provoquées.

« Le dogme, écrivait M. Astié en 1863[2], c'est la conception humaine de la Parole de Dieu ; les doctrines sont les enseignements, les formules dont les hommes se sont servis pour rendre de leur mieux, pour exprimer les vérités divines révélées

[1] Néander, *Christl. DG.*, pag. 2.
[2] *Chrétien évangélique*, 1863, pag. 169.

dans la sainte Ecriture. » Vous remarquerez immédiatement, Messieurs, que nous sommes ici, comme avec Baur, sur le terrain scientifique ; la précision du langage en fait foi. Les deux éléments du dogme sont nettement distingués. L'élément divin est désigné par les termes : « Parole de Dieu, » « vérités divines révélées dans la sainte Ecriture ; » l'élément humain par ceux-ci : « conception humaine, » « enseignements, formules dont les hommes se sont servis. »

Dans sa brochure de 1873, notre collègue présente la même idée au fond, mais sous une forme un peu différente, plus précise encore dans un sens, moins complète dans un autre: « Le dogme, dit-il, est la formule scientifique, historique, par conséquent nécessairement variable, quoique indispensable, des expériences que les chrétiens vivants ont été appelés à faire dans le cours des siècles. » « Le dogme, dit-il encore dans sa *Théologie allemande* (Préface, pag. 30), est la formule scientifique qu'une église particulière sanctionne en la présentant comme l'exposant adéquat de la conscience religieuse de ses membres sur un point donné. Il résulte de cette définition que le dogme est une œuvre éminemment humaine. Il ne saurait être confondu ni avec la révélation, ni avec les données scripturaires : c'est un travail de seconde main, un produit de la réflexion chrétienne, cherchant à se rendre intellectuellement compte des expériences que la conscience chrétienne a faites au contact de la révélation et de l'Ecriture. » Plus loin, dans le même ouvrage, il ajoute : « le dogme représente le côté humain dans l'appropriation du christianisme : il résulte des efforts, éminemment libres, auxquels se livre l'intelligence du fidèle en vue de comprendre les faits dont lui parle l'Ecriture, et qui trouvent de profonds échos dans sa conscience. »

On a fait à la seconde de ces définitions un reproche qui pourrait s'étendre à toutes quatre, mais qui porte sur un défaut plus apparent que réel. On a dit que faire du dogme la formule des expériences des chrétiens, c'était lui donner un fond purement subjectif et compromettre la base divine, révélée, sur laquelle il repose. En regardant de plus près, cependant, on re-

connaît que « les expériences » dont il est parlé doivent avoir été faites par des « chrétiens vivants, » ou par « la conscience chrétienne, au contact de la révélation et de l'Ecriture. » L'objet divin de la foi est donc nécessairement supposé, indiqué même clairement, et si l'on peut reprocher à ces définitions d'être trop implicites, il n'est pas difficile de les compléter. Rappelons le développement suivant, aussi de la plume de M. Astié et qui se trouve dans l'article de 1863 [1] : « Le dogme ne peut prétendre au titre de chrétien que dans la mesure où il expose fidèlement la vie et les faits consignés dans la Sainte Ecriture. De là la distinction profonde entre la Parole de Dieu et les doctrines ecclésiastiques. La première seule fait règle et autorité : les doctrines, sous peine d'erreur, sont tenues de lui être conformes.... » La même idée est répétée sous une forme plus brève mais non moins positive dans la *Théologie allemande contemporaine* (pag. 31) : « Pour l'église évangélique l'accord avec l'Ecriture est la condition sine qua non de la vérité des doctrines. »

Mais il est un autre détail de ces définitions sur lequel une objection me paraît devoir être élevée : c'est l'épithète « scientifique » employée pour caractériser le dogme : « la formule scientifique, historique, par conséquent nécessairement variable... » et ailleurs de nouveau : « la formule scientifique qu'une église particulière sanctionne... » Je crois cette épithète non pas fausse, loin de là, mais trop absolue. La science joue un rôle dans la formation des dogmes et parfois un rôle prépondérant ; mais elle n'est pas seule, et il me semble qu'il y a quelque importance à le remarquer, afin que la distinction, très légitime, entre la religion et la théologie n'aboutisse pas à un divorce fatal à toutes deux.

Le dogme n'appartient pas seulement à la science ; il appartient dans une large mesure à la conscience générale de l'église et des chrétiens. Il est le produit de la foi, qu'il contribue à son tour à nourrir, tout autant que de la théologie, qui l'élabore et pour laquelle il devient un objet de spéculation. Un élément simplement religieux s'y mêle à l'élément scientifique,

[1] *Chrétien évangélique*, 163, pag. 172.

et c'est par là que la théologie, au lieu de se séparer de la vie de l'église et de se perdre dans une spéculation abstraite, conserve un pied sur le terrain de la réalité religieuse, reçoit des inspirations salutaires, des avertissements, des impulsions de la vie des simples chrétiens et réagit salutairement aussi sur cette vie pour l'éclairer et l'exciter. Au mot « scientifique, » je voudrais, dans les définitions que nous étudions, substituer les mots « à la fois religieuse et scientifique, » ou, plus simplement et plus généralement, le mot « humaine » employé d'ailleurs aussi par M. Astié.

Rappelons ici le passage de Vinet que nous citions tout à l'heure[1] : « Un laïque pieux, s'il ne sait pas aussi bien que vous formuler les dogmes chrétiens, est aussi bon juge que vous de la présence ou de l'absence de la vérité dans un livre ou dans une prédication ; me permettrez-vous d'ajouter : meilleur juge dans un sens ? parce que la science peut enfler, parce qu'un grand savoir peut mettre hors de sens, parce que le *sens élevé* du théologien a besoin de l'assistance du *sens commun* du laïque, parce que toute spécialité, exclusivement cultivée, même la spécialité théologique, conduit à quelques idées étroites, et que les hommes très spéciaux, en tout genre, dont le regard approfondit un certain point des questions, mais un seul, se trouvent bien de l'assistance et des conseils des hommes moins spéciaux, moins profonds, mais plus naïfs, et, si j'ose dire ainsi, plus généraux. » La même idée est au fond du beau rapport dont Vinet accompagnait, en février 1847, le projet de confession de foi proposé au synode constituant de l'église libre. Quoiqu'il ne parle pas expressément des dogmes, ce qu'il dit de la confession de foi s'y rapporte en réalité, car un symbole ecclésiastique n'est-il pas la constatation la plus authentique, la plus exacte, la plus imposante, des formules qui expriment les vérités de la foi dans leurs traits essentiels ? Je ne cite de ce morceau, bien connu, qu'un court passage[2] : « Cette confession est celle des troupeaux ou celle des doc-

[1] *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, pag. 197.
[2] *Ibid.*, pag. 649.

teurs. Si elle est celle des docteurs, il ne faut plus dire que nous sommes protestants ; si elle est celle des troupeaux, elle doit l'être effectivement ; elle doit pouvoir être adoptée ou repoussée par chacun de leurs membres avec connaissance de cause ; ce qu'on attend d'eux, à cet égard, c'est un acte de foi, non un acte de complaisance. La fiction peut trouver une place ailleurs, elle n'en a point ici. Personne ne doit signer des paroles qui ne seraient pas la pure et fidèle expression de sa foi. C'est la loi du protestantisme, et la loi, plus impérieuse et plus haute, de la droiture chrétienne. »

V

Peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de nous transporter un instant sur le terrain de l'histoire et de montrer par des faits qu'il en est bien ainsi, que la science n'a pas été seule à formuler des dogmes, mais que la foi de l'église y a concouru pour sa bonne part.

S'il est dans l'histoire de l'église une controverse profondément théologique, et qui ait mis en exercice toutes les ressources, parfois toutes les subtilités de la science et de la spéculation des docteurs, c'est assurément cette longue controverse, connue sous le nom de controverse arienne, qui avait pour objet de déterminer les rapports du Logos divin avec Dieu, du Fils avec le Père. Comme chacun le sait, elle a abouti une première fois au symbole adopté dans le concile de Nicée en 325, puis, après une nouvelle lutte, aussi longue que passionnée, à la confirmation de ce symbole dans le premier concile de Constantinople en 381.

Pendant la seconde moitié du IIme siècle et tout le IIIme, ce point de dogme avait donné lieu à des controverses ardentes, qui restaient essentiellement dans le domaine de la théologie et auxquelles les docteurs seuls prenaient part ; l'église n'y intervenait que pour repousser les extrêmes décidément en opposition avec le sentiment chrétien général, non encore déterminé. Toutes les tentatives, si diverses, parfois si opposées dans leurs points de vue, qu'on groupe sous le nom de mo-

narchianisme, avaient succombé à ce jugement, en quelque sorte préalable, qui laissait cependant la question non résolue théologiquement.

Peu après le commencement du IVe siècle paraît Arius. Partant d'un des éléments du problème, celui de la distinction des personnes divines et le poussant logiquement sans tenir compte de celui qui lui fait contrepoids, il arrive à représenter le Fils comme une créature tirée du néant, à laquelle il ne conserve le nom de Dieu que parce que la divinité lui a été communiquée : il a été « fait Dieu, » ἐθεοποιήθη. A l'apparition de cette doctrine, les théologiens s'émeuvent et se lèvent, mais les simples fidèles s'émeuvent aussi : la conscience chrétienne se sent froissée et c'est ce qui explique la vivacité et la gravité du débat. Il ne s'agit pas seulement de la science, il s'agit de la foi. On en vient à convoquer le premier concile œcuménique : la doctrine athanasienne y triomphe. Pourquoi ? Est-ce une victoire théologique ? Non ; la majorité des théologiens n'était pas de ce côté-là, et la suite l'a bien prouvé ; elle était encore moins, il est vrai, du côté d'Arius. Sans doute la pression impériale a puissamment contribué au vote presque unanime qui a terminé les débats du concile, mais cette pression elle-même demande à être expliquée : ce qui a déterminé Constantin à peser dans ce sens, ce ne sont certainement pas des considérations scientifiques ; les motifs qui l'ont fait agir étaient, quelle que fût d'ailleurs leur valeur réelle, d'une nature essentiellement ecclésiastique et religieuse. Si donc la doctrine athanasienne a triomphé à Nicée, si, remise en question, elle a triomphé de nouveau, après cinquante-six ans de lutte opiniâtre, et cette fois définitivement, à Constantinople, c'est que la science des docteurs a été soutenue par le sentiment religieux et la vie des fidèles ; l'un des facteurs ne doit pas plus être oublié que l'autre dans cette grande élaboration, si confuse en apparence, si triste par certains détails, si belle dans l'ensemble et dans les résultats.

Ces résultats eux-mêmes sont-ils purement scientifiques ? ne fournissent-ils d'aliment qu'au travail des docteurs ? n'en fournissent-ils pas aussi à la simple foi, et celle-ci, de nos jours

encore, peut-elle se désintéresser de ce que nos antiques et vénérables prédécesseurs, les théologiens du IVe siècle, ont déterminé ?

VI

Je voudrais présenter un second exemple, très différent, et qui, par une autre voie, conduit à la même conclusion. C'est le dogme fondamental de la Réformation, celui de la justification par la foi. Il a fallu quinze siècles pour arriver à sa formule précise, quinze siècles d'élaboration, scientifique en grande partie, j'en conviens, pendant lesquels pourtant cette doctrine, quoique confusément entrevue, et saisie d'une manière presque inconsciente, faisait le fond de la foi des fidèles, car assurément le salut gratuit, le salut reçu comme un don par la foi, n'a pu, depuis qu'il y a eu un chrétien dans le monde, être réellement étranger à aucun de ceux qui ont droit à ce titre.

Transportons-nous au moment où l'élaboration s'est achevée, et voyons comment ce dogme est exprimé dans les écrits symboliques les plus importants et les plus populaires des églises protestantes. Ce rapprochement de textes est instructif et édifiant. Je me borne à cinq documents : la confession d'Augsbourg (1530), les articles de la dispute de Lausanne (1536), le catéchisme de Calvin (1541), la confession de foi des églises de France (1559) et le catéchisme dit de Heidelberg (1563).

« Les églises enseignent, dit la confession d'Augsbourg (art. IV), que les hommes ne peuvent être justifiés devant Dieu par leurs propres forces, mérites ou œuvres, mais qu'ils sont justifiés gratuitement à cause de Christ par la foi, quand ils croient qu'ils sont reçus en grâce et que leurs péchés sont remis à cause de Christ qui a satisfait par sa mort pour nos péchés. Dieu impute cette foi pour justice devant lui-même. »

Voici le premier des dix articles rédigés par Farel pour servir de base à la dispute de Lausanne : « La saincte escripture nenseigne point autre maniere pour estre iustifie sinon celle qui est par la foy en Jesuschrist une fois offert et qui

iamais plus ne le sera tellement que celuy aneantist du tout la vertu de Christ qui mect aultre satisfaction oblation ou purgation pour la remission des pechez. »

Dans le catéchisme de Calvin, nous lisons (19e dimanche) : « M. Comment dis-tu que l'homme est iustifie par foy ? — E. Pource qu'en croyant, et recevant en vraye fiance de cœur les promesses de l'Euangile, nous entrons en possession de cette iustice. — M. Tu entens, que comme Dieu nous la présente par l'Evangile, aussi le moyen de la recevoir, c'est par foy. — E. Ouy. »

Ecoutons les églises de France confessant leur foi au premier synode national réuni à Paris en mai 1559 : « Art. XVIII. Nous croyons que toute notre justice est fondée en la rémission de nos péchez, comme aussi c'est nostre seule félicité comme dit David. C'est pourquoi nous rejettons tous autres moyens de nous pouvoir iustifier deuant Dieu : et sans presumer de nulles vertus ny merites, nous nous tenons simplement à l'obeïssance de Jesus-Christ, laquelle nous est allouëe, tant pour couurir toutes nos fautes, que pour nous faire trouuer grace et faueur deuant Dieu... » « Art. XX. Nous croyons que nous sommes faits participans de ceste iustice par la seule foy : comme il est dit, qu'il a souffert pour nous acquerir le salut, afin que quiconque croira en luy, ne perisse point. Et que cela se fait d'autant que les promesses de vie qui nous sont donnees en luy, sont appropriees à nostre vsage et en sentons l'effet, quand nous les acceptons, ne doutans point qu'estans asseurez par la bouche de Dieu, nous ne serons point frustrez. Ainsi la justice que nous obtenons par foy depend des promesses gratuites, par lesquelles Dieu nous declare et testifie qu'il nous aime. »

Le catéchisme de Heidelberg est un peu plus développé et présente la doctrine de la manière la plus complète et la plus précise : (Sect. XXIII.) « 60 D. Comment êtes-vous justifié devant Dieu ? R. C'est seulement par une véritable foi en Jésus-Christ : Tellement, qu'encore que ma conscience m'accuse d'avoir grièvement péché contre tous les commandements de Dieu, de n'en avoir accompli aucun, et d'être continuellement enclin à tout mal : cependant Dieu, sans aucun mérite de ma

part, mais par un effet de sa pure grâce, me donne et m'impute la parfaite satisfaction de Jésus-Christ, sa justice et sa sainteté, tout de même que si je n'avais jamais péché, et qu'il n'y eût aucun défaut en moi, mais que j'eusse parfaitement rendu à Dieu cette obéissance que Jésus-Christ lui a rendue pour moi, pourvu que j'embrasse ses bienfaits par une véritable foi. — 61 D. Pourquoi dites-vous que vous êtes justifié seulement par la foi ? R. Ce n'est pas que je sois agréable à Dieu par la dignité de ma foi ; mais c'est parce que la seule satisfaction de Jésus-Christ, sa justice et sa sainteté me tiennent lieu de justice devant Dieu et que je ne saurais les embrasser, et me les appliquer autrement que par une vraie foi. »

On ne peut méconnaître dans ces divers développements la main des théologiens, il faut encore des théologiens pour en analyser sûrement tout le contenu et en saisir entièrement la portée. Dira-t-on pourtant que ce sont des formules scientifiques? Non ; ce sont des formules essentiellement religieuses ; elles expriment bien la vérité religieuse accessible à tout fidèle ; elles sont populaires, dans le sens chrétien du mot, et par leur contenu, et par leur forme même ; lisez-les à un chrétien sans culture théologique proprement dite, mais d'une foi développée et éclairée, il y reconnaîtra immédiatement l'expression de sa foi, il en sera édifié et réjoui. C'est du dogme, cependant, mais ce dogme, s'il a eu besoin de science, et de beaucoup de science pour se formuler, procède néanmoins de la foi et de la vie, et revient à la foi qui s'empresse de le reconnaître et de l'adopter.

VII

Nous avons reconnu que le dogme se compose de deux éléments : un principe divin qui lui donne sa valeur et son autorité, et une formule humaine qui s'efforce d'exprimer aussi purement et exactement que possible la vérité révélée. Le premier élément est absolu, immuable et, par conséquent, nous l'avons déjà remarqué occasionnellement, est en dehors et au-dessus du domaine de l'histoire. Mais il n'en est pas

de même du second. Dieu en lui-même ne peut avoir d'histoire, mais la manifestation de Dieu, sa révélation, en a une, par cette raison qu'elle est un rapport établi avec l'homme et que la présence de ce facteur fini, imparfait et variable, amène nécessairement une cause de mutabilité dans le rapport. De même la vérité en soi est immuable et n'a pas d'histoire, mais l'expression humaine de la vérité, les efforts que doit faire l'esprit humain pour saisir la vérité, se l'approprier, la rendre par la parole qui est son organe, tout cela peut varier et rentre dans le domaine historique.

Le dogme est même sujet à des variations provenant d'une double cause. D'abord l'expression n'est jamais adéquate à l'objet qu'elle doit rendre, à la vérité en soi; elle fait effort pour le devenir, et cet effort la modifie. Ensuite elle est souvent troublée par des erreurs positives qui cherchent à s'y mêler, qui réussissent à la dénaturer, parfois gravement, et dont elle doit se dégager.

Il y a donc une histoire des dogmes. L'histoire des hérésies et des sectes s'y rattache intimement. L'hérésie est un facteur important dans la fixation de la doctrine; elle y a souvent introduit des éléments de trouble; plus souvent encore elle a exercé indirectement une influence utile par la réaction et la lutte dont elle a été le point de départ. C'est elle qui, dans un grand nombre de cas, a obligé les docteurs à approfondir les idées reçues, à éclaircir ce qui était demeuré obscur, à déterminer les points vagues ou indécis. Il résulte de là que l'histoire des dogmes n'est pas celle d'un progrès continu, d'un développement régulier et normal. Elle présente, d'une manière générale, un progrès sensible, mais fréquemment des arrêts ou des reculs dus à des causes diverses, tantôt intérieures, tantôt extérieures. Sa marche est en relation, non pas constante cependant, avec la marche générale de l'église dans ses diverses manifestations.

Le point de vue que nous venons d'exposer est en opposition avec celui de l'église catholique romaine : pour celle-ci, il ne peut y avoir d'histoire des dogmes. En effet, à ses yeux, ce n'est pas seulement la matière, l'essence du dogme, qui est

divine parce qu'elle est l'objet de la révélation de Dieu, c'est, au même titre, la forme, l'expression. L'église est infaillible : ce qu'elle proclame, jusque dans ses moindres détails et jusqu'aux termes dont elle se sert, est divin, absolu. De là l'autorité, absolue aussi, de tous ses enseignements ; il suffit qu'ils procèdent d'elle pour devoir être reconnus non pas seulement comme les porteurs de la Parole de Dieu, mais comme la Parole de Dieu elle-même, au sens propre et complet. Dans une pareille conception, la notion de mouvement historique ne saurait trouver place.

Le célèbre théologien catholique Georges Hermes [1], professeur à Bonn depuis 1819, mort en 1831, qui a laissé son nom à un parti, presqu'à une secte, et donné lieu à une lutte vive et prolongée dans le sein du catholicisme allemand, ne se faisait, malgré ses tendances philosophiques et libérales, aucune illusion sur ce point. « Il affirmait, rapporte Néander [2], que la tractation de l'histoire des dogmes comme discipline particulière est, à cause du changement qu'elle présuppose dans le développement, en opposition avec l'église catholique, et, pour ce motif, il s'est fait scrupule d'en donner des leçons. » Ces scrupules n'ont pas empêché que le pape Grégoire XVI condamnât par un bref la doctrine d'Hermes dont les ouvrages ont été mis à l'index. (1835.)

L'immobilité du dogme a dès lors reçu, de l'autorité catholique romaine, une sanction officielle et éclatante. Le concile du Vatican, dans sa *Constitutio dogmatica de fide catholica* [3], proclamée le 24 avril 1870, s'est prononcé à cet égard avec une clarté qui ne laisse rien à désirer [4] : « La doctrine de la foi, que Dieu a révélée, n'a pas été, comme une invention philosophique, proposée aux esprits humains pour être achevée (perficienda), mais, comme un divin dépôt, remise à l'épouse de Christ pour être fidèlement gardée et infailliblement déclarée. De là suit que le sens des dogmes sacrés qui doit être perpé-

[1] Voy. Kurz, *Lehrb. der KG.* § 181, 1.
[2] Néander, *Christl. DG.*, I, 28.
[3] *Etudes religieuses*, par des Pères de la Compagnie de Jésus. Mai 1870.
[4] Cap. IV. *De fide et ratione.* L. c. pag. 667.

tuellement retenu est celui qu'a une fois déclaré la sainte mère église et il ne faut jamais s'écarter de ce sens sous l'apparence et le prétexte d'une intelligence plus haute. » Ce principe est encore résumé sous forme d'anathème dans le dernier canon de cette constitution : « Si quelqu'un dit qu'il peut se faire que parfois, selon le progrès de la science, on doive attribuer aux dogmes proposés par l'église un sens autre que celui que l'église a compris et comprend, qu'il soit anathème [1]. »

VIII

Cette négation complète de l'histoire du dogme est en connexion intime avec une conception de l'église et de la révélation que nous ne saurions admettre, car elle entraîne l'acceptation du principe romain jusqu'aux dernières conséquences où la logique, non moins que les ambitions combinées du siége de Rome et de la Compagnie dite de Jésus, l'a conduit, et que nous avons vues se formuler sans ambages dans la fameuse encyclique du 8 décembre 1864 et dans les décisions du concile du Vatican. Mais la légitimité de cette histoire une fois reconnue, il reste encore à trancher une question d'une haute importance, celle de l'étendue de son champ, et plus particulièrement du point de départ qu'il faut lui assigner.

Le mouvement dogmatique est inséparable de tout le développement ecclésiastique et religieux. Il a dû commencer, vaguement d'abord, dès que l'église a existé et que des chrétiens ont cherché à se rendre compte de ce qui faisait leur vie spirituelle. Il s'est continué dès lors et se continuera sans interruption possible, parce qu'il répond à un besoin de l'esprit humain, besoin qui, une fois réveillé, ne cesse plus de réclamer une satisfaction.

Mais où placer le début de cette histoire ? Les documents du Nouveau Testament rentrent-ils dans le mouvement humain et scientifique qu'elle retrace ? Les doctrines exprimées dans

[1] Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia; anathema sit. *Ibid.* pag. 671.

les écrits des apôtres font-elles partie de ces dogmes dont il s'agit d'étudier et d'exposer les péripéties et le développement? La réponse à cette question peut être double, et ce qui détermine le choix, c'est, nous le reconnaissons, une donnée à priori, c'est la valeur qu'on attribue au Nouveau Testament, l'idée qu'on se forme de son rôle dans la révélation divine et de son autorité. Pour ceux qui voient dans les écrits apostoliques simplement l'expression humaine des sentiments et des idées de chrétiens hautement distingués par leur foi, leur dévouement, leur valeur personnelle, le développement de la vie religieuse dans leurs cœurs et aussi les circonstances spéciales dans lesquelles ils ont été placés, mais rien qui distingue spécifiquement ces écrits des ouvrages qui peuvent sortir de la plume de tout chrétien éminent, pour ceux qui les regardent comme inspirés, dans le même sens, quoique peut-être à un degré plus élevé, que les travaux d'un Augustin, d'un Luther ou d'un Vinet, il n'existe aucun motif pour ne pas faire rentrer les écrits des apôtres dans le champ de l'histoire des dogmes, au même titre que les ouvrages des Pères apostoliques, des Pères apologètes et de tous les autres docteurs de l'église. Pour ceux, au contraire, qui comme nous attribuent aux livres du Nouveau Testament une valeur exceptionnelle et normative, une autorité positive découlant d'une inspiration divine spéciale, ces livres sont en dehors du mouvement historique auquel ils servent de point de départ, qu'ils dominent, auquel ils donnent l'impulsion sans en être entraînés. « Le Nouveau Testament, dit à cet égard M. Astié [1], demeure seul ferme et immuable; les doctrines qui s'appuient plus ou moins sur lui peuvent se contredire, se modifier, varier dans le cours des siècles. Ce n'est pas *avec* mais *après* les apôtres que l'histoire du dogme commence. Leurs ouvrages sont non pas le premier anneau de la chaîne, mais le roc ferme auquel elle est scellée : elle en part et doit y aboutir de nouveau. Car à la fin, la dernière conception du christianisme, qui satisfera à tous égards tous les fidèles, ne jouira de ce grand privilége que parce qu'elle

[1] *Chrétien évangélique*, 1863, pag. 172.

rendra, dans un parfait équilibre, les données diverses renfermées dans le Nouveau Testament. »

IX

Les considérations que je vous ai présentées vous apparaîtront mieux dans leur suite et leur unité, si, au lieu d'y ajouter une conclusion développée, je les résume scolastiquement et sèchement en un certain nombre de thèses qui en offrent la substance condensée et qui puissent servir de base à une discussion.

THÈSES

1. Dans l'usage habituel, le mot dogme a un sens indéterminé qui peut prêter à de fâcheux malentendus. Pour l'usage scientifique, il a besoin d'être soigneusement défini.

2. Au sens scientifique, le dogme comprend deux éléments : une vérité divine, révélée, qui en constitue l'essence et une expression humaine qui en est la forme nécessaire mais imparfaite.

3. Le mot dogme s'applique légitimement et dans un sens analogue, d'une part à l'ensemble de l'enseignement chrétien, et d'autre part à chaque enseignement partiel rentrant dans cet ensemble ; de même que le mot « péché » désigne l'état général de révolte contre Dieu, chacune des diverses dispositions qui caractérisent cet état, et même chaque acte particulier manifestant ces dispositions et cet état.

4. Le dogme, comme porteur de la vérité absolue, a une autorité reconnue dans l'église ; par sa forme humaine, il est variable, amendable et progressif.

5. Le dogme relève à la fois, dans une proportion variable et impossible à délimiter, du domaine de la science théologique et du domaine de la foi religieuse.

6. *Définition.* Le dogme est la substance des faits révélés qui sont l'objet de la foi des chrétiens, substance revêtue d'une

expression humaine, historique, par conséquent variable, mais généralement reconnue par l'église.

7. Il y a une histoire du dogme et des dogmes. Cette conception est inconciliable avec le point de vue catholique.

8. L'histoire du dogme commence après les apôtres. Les écrits du Nouveau Testament sont placés au seuil mais en dehors de son développement.

LA PENSÉE ET LA RÉALITÉ

ESSAI DE RENOUVELER LE CRITICISME [1]

L'objet le plus pressant et le plus important de la philosophie, c'est d'amener la pensée à se rendre compte d'elle-même. On ne saurait dire à priori si les autres fins pourront être atteintes, mais celle-là doit l'être immanquablement. Il ne s'agit pas en effet ici d'un but éloigné, inaccessible, mais au contraire de ce qui touche de plus près l'homme qui cherche. Et puis, comment espérer résoudre les autres problèmes que pose l'intelligence humaine avant de s'être bien rendu compte de la nature et des lois de la pensée? Pour faire de vrais progrès, il faut, sur les traces de Kant, se résoudre à tenir toutes les recherches philosophiques pour nulles et vaines, jusqu'à ce qu'en établissant fermement les lois fondamentales de la pensée on ait obtenu les bases d'une vraie science dans les autres domaines. Tout autre procédé, l'expérience ne l'a que trop montré, ne sert qu'à augmenter les erreurs.

Il est vrai, on se méprendrait étrangement en méconnaissant le grand rôle que l'erreur joue en philosophie. Il est permis de dire que l'erreur a pour sa bonne part contribué à faire avancer la philosophie. Sans doute dans ce domaine les résultats définitivement acquis sont à peine de nos jours plus nombreux que dans l'antiquité. Il n'en est pas moins vrai que la conscience philosophique du moment est sensiblement en avance sur celle de l'antiquité; nous avons plus de chances aujourd'hui de trouver la vérité. Cela tient d'abord aux progrès qu'ont faits les sciences expérimentales et ensuite à la circonstance que presque toutes les erreurs possibles ont fait leur

[1] *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, von A. Spitz. — 1 vol in-8 de VIII et 469 pages.

apparition. On sait au moins à l'avance dans quelle voie il faut se garder de s'engager, ce qui est bien quelque chose. Le nombre des conceptions possibles étant nécessairement limité, par la simple élimination des opinions erronées, on ne peut manquer de se rapprocher toujours plus de l'opinion vraie, qu'il ne sera finalement plus possible de méconnaître. En outre, l'opinion vraie ne pourra être définitivement établie aussi longtemps que les erreurs n'auront pas été réfutées. Il faut donc que celles-ci soient exposées sous la forme la plus complète, tâche dont peuvent seulement s'acquitter les hommes qui les tiennent pour des vérités. Il est certainement impossible de ne pas céder parfois à un sentiment de mauvaise humeur, lorsque, dans ses lectures philosophiques, on tombe sur des assertions qui, dépourvues de toute ombre de vérité, ou contenant des contradictions, font l'effet de se moquer de la saine raison. Il suffit toutefois d'y regarder d'un peu plus près pour se convaincre que, par suite de l'occasion qui les a provoquées, de la tendance dont elles découlent, ces assertions reproduisent certaines faces importantes de l'erreur dont il importait de tenir compte. De sorte qu'il pourra bien avoir rendu un service l'auteur qui se sera appliqué avec un soin tout spécial à exposer son idée favorite. Les assertions arrivent souvent justes à point pour occuper une place importante dans la démonstration. Circonstance également fort heureuse, presque sur chaque sujet, on voit surgir deux erreurs diamétralement opposées, ce qui sert à faire mieux ressortir leur fausseté et à mettre l'idée vraie dans une lumière d'autant plus vive.

Il serait sans nul doute contraire à toute vraisemblance de soutenir que jusqu'à aujourd'hui la philosophie ne contient que des erreurs. Il est clair au contraire que bien des idées des penseurs anciens ou contemporains doivent être justes, quoiqu'elles ne soient pas généralement reconnues pour telles. Il y a plus. Il est probable que toutes les vérités ont été déjà mises en avant ; il ne leur manque que d'être placées en rapport les unes avec les autres et d'être établies d'une manière suffisamment ferme pour constituer un solide corps de doctrine. Il va sans dire que la méthode éclectique est insuffisante

pour atteindre ce résultat. En effet on ne reconnaît guère la justesse d'une idée d'autrui que quand on a débuté par la découvrir pour son propre compte.

En voilà assez pour justifier le but de ce livre et le choix de la méthode employée pour l'atteindre. Il s'agit de trouver une base scientifique pour la philosophie, en établissant fermement les lois fondamentales de la pensée. Pour atteindre ce but il a fallu exposer et réfuter les diverses idées contraires.

Depuis Kant la distinction entre le dogmatisme et le criticisme est devenue familière à tout le monde. Le dogmatique entend porter des jugements sur les objets à connaître avant d'avoir soumis l'organe de la connaissance à un examen, en vue d'en constater la nature, les lois, les limites. C'est au contraire cette dernière tâche qui préoccupe en tout premier lieu et surtout la philosophie critique. Il va sans dire qu'il ne peut être question de dogmatisme que dans les sciences qui prétendent dépasser le domaine de l'expérience. Kant, en effet, pas plus qu'aucun autre homme raisonnable, ne peut avoir voulu prétendre que les sciences empiriques ne doivent se mettre à l'œuvre que lorsque la théorie de la connaissance aura été définitivement arrêtée ; à ce compte-là nous n'aurions pas encore de science empirique, car tout ce qui concerne la théorie de la connaissance est loin d'être déjà définitivement réglé. Ce n'est que dans le domaine de la métaphysique qu'il peut être question de dogmatisme. Le métaphysicien prétend approfondir tout ce qui dépasse le domaine de l'expérience, sans s'être préalablement assuré qu'une science de ce genre existe et sans s'être demandé jusqu'à quel point elle peut se justifier. Voici la différence entre le dogmatisme et le criticisme : la métaphysique se donne comme la science de l'inconditionné, de l'absolu ; le criticisme, au contraire, pour autant qu'il dépasse l'expérience, ne peut être que la science de *l'idée* de l'absolu, chargée de déterminer l'origine, l'importance et la valeur objective de cette notion.

Les métaphysiciens ne se sont pas fait faute d'avancer avec beaucoup de confiance des assertions sur l'absolu et d'en donner beaucoup de définitions. Mais il est aujourd'hui générale-

ment reconnu que toutes les doctrines des métaphysiciens ne sont que de simples hypothèses. On se refuse à reconnaître de la part des dogmatiques qu'il est complétement oiseux de proposer des hypothèses sur des matières tout à fait en dehors de l'expérience. Il est constant cependant que, faute de pouvoir être vérifiées, des assertions de ce genre sont condamnées à demeurer éternellement des hypothèses, sans qu'on puisse jamais découvrir une raison de nature à leur prêter le moindre degré de vraisemblance. Une hypothèse transcendantale, dit Kant, grâce à laquelle on ferait usage d'une idée de la raison pour expliquer les choses de la nature, n'expliquerait rien. En effet on prétendrait expliquer ce qui ne se comprend pas *suffisamment* au moyen de principes empiriques, par quelque chose dont on ne comprend absolument rien. Penser en dehors du monde de l'expérience, c'est tout simplement jouer avec des pensées. Qu'un astronome s'avisât d'avancer des hypothèses sur les habitants de Mars et de Jupiter, sur leurs mœurs, leur genre de vie et leurs institutions politiques, chacun prendrait son entreprise pour une plaisanterie ou une fantaisie pour tuer le temps. Par contre bien des gens tiennent encore la métaphysique pour une science réelle, sublime même. Et toutefois lequel a les meilleures chances, de votre astronome ou de votre métaphysicien ? Les habitants de Mars et de Jupiter ne sauraient à la vérité être jamais l'objet de *notre* expérience, mais enfin, s'il y en a, ils se trouvent toujours dans le domaine de l'expérience en général ; l'astronome qui fait des hypothèses à leur sujet est donc justifié dans une certaine mesure lorsqu'il donne carrière à sa fantaisie, en cherchant d'après ce qui se voit chez nous à conclure à ce qui se passe là-haut. Mais quel point ferme le métaphysicien pourrait-il avoir ? Prétendant dépasser l'expérience, force lui est de renoncer à toute analogie fournie par elle. Toute l'illusion du métaphysicien n'en consiste pas moins à transporter l'expérience ordinaire dans les régions de l'absolu. La tendance métaphysique est une espèce de maladie intellectuelle qu'il ne peut être question d'écarter par des arguments.

La tendance critique est la seule légitime en philosophie.

Mais ceux qui se réclament de cette tendance se divisent en deux écoles. Tandis que les uns prétendent que l'expérience est l'unique source de connaissance, les autres admettent qu'il y a des bases, des lois et des éléments de connaissance qui ne proviennent pas de l'expérience et que pour cette raison on appelle éléments aprioristiques de la connaissance. Les empiriques dérivent la totalité de la connaissance de l'objet connu ; les autres affirment qu'il y a des idées qui se distinguent par un caractère tellement particulier qu'il ne peut appartenir en aucune façon à l'expérience. Ils rappellent qu'aucune connaissance ne peut s'obtenir sans le concours de l'homme qui connaît et qu'à tout le moins le sujet doit être organisé en vue de cette fonction qui consiste à connaître, comme le moulin est disposé en vue de produire la farine et l'estomac pour les fonctions de la digestion.

L'Allemagne n'eut jamais un empirique se rendant compte de ce qu'il voulait et demeurant d'accord avec lui-même. L'Allemand qui se croit empirique ne tarde pas à glisser sur le terrain de la métaphysique qui est ordinairement celui du matérialisme. Herbart a tenté de fonder une métaphysique sur l'expérience, sans tomber dans le matérialisme. Répudiant expressément toute source de connaissance qui ne serait pas exclusivement empirique, il a essayé de donner une notion de la « simple réalité, » qui toutefois, selon lui, se trouve entièrement en désaccord avec les résultats de l'expérience. Aussi, d'après Herbart, la grande tâche de la philosophie consiste-t-elle à rectifier les résultats de l'expérience jusqu'à ce qu'ils arrivent à s'accorder avec cette notion de la réalité. Mais ce sage ne s'est jamais avisé de se demander de quelle expérience il pouvait bien avoir tiré cette notion de la simple réalité, vu que, d'après son aveu, l'ensemble de l'expérience ne s'accorde pas avec cette notion et demande pour cela à être rectifié. C'est bien là le faible de quelques philosophes: armés du microscope, ils peuvent étudier les infusoires dans les moindres détails, mais ils ne s'avisent pas de la présence d'un éléphant qui est juste à côté.

C'est en Angleterre qu'il faut aller chercher les empiriques

conséquents. Les représentants de la tendance opposée qui admettent un élément aprioristique dans la connaissance ont été appelés tour à tour transcendantalistes, rationalistes; nous les désignerons avec Kant par le titre de noologistes. Ce sont là les deux seules formes possibles de la philosophie critique. La vérité est du côté des noologistes ; seulement jusqu'à présent leur thèse n'a pas été convenablement prouvée. C'est à combler cette lacune que cet ouvrage est consacré. Pour ce qui est de l'empirisme, on peut dire que, quant à la connaissance de la nature et des faits, il a donné tout ce qu'on pouvait raisonnablement attendre de lui. L'adversaire se présente dans la plénitude de sa force ; il n'y a pas lieu de croire qu'il tienne en réserve des troupes pouvant changer l'issue de la bataille.

I

La philosophie se propose d'arriver à la certitude, c'est-à-dire à l'exacte connaissance de la réalité et des preuves qui l'établissent. La certitude peut être obtenue d'une façon médiate, en montrant l'union intime du fait en question avec un objet incontesté. Mais sans certitude immédiate tout reposerait en l'air: il n'y aurait pas moyen d'obtenir une certitude quelconque. L'immédiatement certain étant la base de toute certitude, la philosophie doit se proposer avant tout de rechercher ce qui porte ce caractère.

Il n'est pas malheureusement aisé de dégager ce qui est en réalité immédiatement certain de ce qui n'est que vraisemblable. Descartes prétend sans doute que l'existence de la pensée ne saurait être mise en doute, puisque pour le faire il faudrait encore penser, manifester une certaine manière d'être de la conscience, c'est-à-dire prouver la réalité de la pensée en la mettant en question. Stuart Mill toutefois se refuse à admettre ce raisonnement de Descartes, sous prétexte que le doute n'est pas une manière d'être de la conscience, mais bien la négation d'une manière d'être de la conscience, un simple fait intellectuel. Pour raisonner comme Stuart Mill il faut confondre la question des rapports du doute avec celle de son

existence. L'indécision du jugement douteux ne peut porter que sur les *objets* mis en doute, mais non sur le fait de l'*existence* de cet état d'indécision de notre conscience qui doit bien être quelque chose de réel puisqu'il est objet de considération. En un mot la pensée peut bien mettre en doute la vérité de ses conceptions, mais non sa propre existence qui est immédiatement certaine.

Le principe de Descartes ne saurait toutefois servir de point de départ à la philosophie. Il implique en effet plusieurs choses qui ne sont pas immédiatement certaines et dont on ne peut obtenir que successivement une conscience claire et certaine. Le doute, le problème de la vérité et de l'erreur implique la conscience de la distinction entre la connaissance et l'objet de la connaissance. Il ne peut déjà être question de cette distinction quand on est appelé à déterminer ce qui est immédiatement certain.

Voici les deux seules propositions qui sont immédiatement certaines : 1° La réalité nous présente incontestablement des contenus divers : blanc, rouge, doux, amer, plaisir, déplaisir, amour, haine, etc. Mais où ce contenu existe-t-il en réalité ? On ne décide pas en ce moment si c'est en nous ou hors de nous. 2° Je crois me reconnaître moi-même comme quelque chose de particulier, d'individuel ; je constate l'existence d'autres êtres me faisant l'effet de posséder quelques-unes des qualités déjà signalées. Encore un coup, nous constatons simplement la *présence* de ces deux états de conscience rendus par ces deux propositions : nous ne trancherons pas la question de savoir s'ils sont vrais ou faux.

Les qualités qui viennent d'être signalées ont pourtant à leur tour été mises en doute. En étudiant la perception sensible, les physiologues ont fait voir que bien des choses tenues vulgairement pour simples n'en sont pas moins la résultante de plusieurs éléments. L'état de l'organe qui perçoit, les associations qu'il a déjà acquises exercent à leur tour une influence importante pour déterminer comment une qualité donnée nous apparaît dans la perception. Or, comme pour ce qui tient aux conditions, aux causes matérielles des sensations, tout a été

ramené à des différences de quantité, à des vibrations plus ou moins prolongées des atomes, on veut également que les différences qualitatives puissent se simplifier et être ramenées à des rapports de quantité. « Les sensations élémentaires des cinq sens, dit Taine (*De l'intelligence*, I, pag. 278, 279) peuvent être elles-mêmes des totaux composés des mêmes éléments, sans autre différence que celle du nombre, de l'ordre et de la grandeur de ces éléments.... et peuvent se réduire à un type unique.... Toutes les actions nerveuses, diverses en quantité, sont les mêmes en qualité. Donc, d'après la correspondance connue entre la sensation et l'action nerveuse, les sensations diverses en quantité sont les mêmes en qualité. » Toutefois ce qui est vrai des conditions d'un phénomène ne l'est pas nécessairement du phénomène lui-même. Mais quand même la sensation, ainsi celle qui est produite par la couleur blanche, serait composée de plusieurs sensations élémentaires, il n'en résulterait pas nécessairement que la qualité de la blancheur ou de ce qui est blanc fût à son tour composée. La qualité n'en demeure pas moins absolument simple. L'eau est bien un composé d'oxygène et d'hydrogène, mais nul ne s'avisera de prétendre que la qualité de l'eau soit composée des qualités de ces deux éléments. Les qualités sont quant à leur essence absolument irréductibles. En effet, lorsque quelque chose de qualitativement différent s'obtient, on peut sans nul doute découvrir les conditions de son existence dans ce qui a été précédemment, mais l'élément *nouveau* dans cette qualité, son trait qualitativement distinctif et caractéristique ne saurait être ainsi dérivé de ce qui existait préalablement, justement parce qu'il s'agit de quelque chose de nouveau qui ne saurait se trouver dans les éléments antérieurs. Prétendre dériver de vraies différences qualitatives de la réunion de choses identiques, c'est tout simplement vouloir dériver quelque chose de rien. Les qualités ne peuvent être composées que pour ce qui est de la quantité, savoir l'intensité, l'étendue et choses de ce genre.

Peu importe du reste de savoir quelle est la composition et la nature profonde des éléments donnés. Un fait demeure :

certaines qualités sont là. Avec la conscience de soi et celle de l'existence d'un monde extérieur, elles constituent la réalité, le point de départ et la base de toute recherche ultérieure.

Nous avons la vérité lorsqu'un objet est connu tel qu'il est en réalité, c'est-à-dire avec toutes les qualités qui le constituent. Dans le cas contraire nous avons l'erreur. Celle-ci ne saurait nullement résider dans l'objet lui-même : l'erreur consiste en effet à affirmer de lui quelque chose qui ne fait pas partie de son être. La possibilité de l'erreur implique donc la présence d'un terme moyen qui s'intercale entre l'objet et le sujet appelé à le connaître et qu'on appelle représentation. Ce qui caractérise la représentation, c'est que tout ce qui se trouve en elle ne lui appartient pas simplement à elle, mais représente quelque chose d'autre : elle représente quelque chose de différent d'elle-même et qu'on appelle son objet. Le point capital ici consiste à bien déterminer la relation entre la représentation et son objet. Prenons une feuille de papier. Il est évident que la blancheur est impliquée dans ma représentation de la feuille de papier; la représentation n'est toutefois pas blanche elle-même. L'étendue, la forme de la feuille sont également impliquées dans la représentation, sans que la représentation soit elle-même étendue ou qu'elle ait une figure dans l'espace. La dureté, la pesanteur de la feuille de papier sont également impliquées dans ma représentation sans que celle-ci possède ces deux qualités. En un mot, tous les objets qui me sont connus doivent se trouver dans ma conscience, sans quoi je ne saurais rien de ce qui les concerne ; mais ma conscience elle-même n'est pas tous ces objets. Voici donc quelle est l'essence générale de la représentation : elle n'est pas elle-même ce qu'elle représente, c'est-à-dire tout ce qui se trouve dans la représentation ne peut être affirmé d'elle, mais de quelque chose d'autre, savoir de son objet. Ce qui constitue en soi un monde réel se trouve réuni idéellement dans la conscience d'un seul homme, mais y est connu comme un monde réel. Cette existence idéelle des objets dans la conscience (représentation) a ceci de particulier qu'elle affirme expressément l'existence objective du dit objet en dehors de la représentation.

On voit de suite comment l'erreur est possible : elle résulte du fait que ce qui est affirmé dans la représentation au sujet de l'objet n'est pas réellement d'accord avec la manière d'être de l'objet.

L'empirisme méconnaît l'essence même de la représentation : il ne reconnaît pas cette relation primitive, fondamentale, entre elle et l'objet. Ainsi les empiriques confondent la représentation et la sensation. « L'image (la représentation), dit Taine, est la sensation elle-même, mais consécutive et ressuscitante, et, à quelque point de vue qu'on la considère, on la voit coïncider avec la sensation... nos idées ne sont que des images devenues signes... notre pensée tout entière se réduit à des sensations. » Le sensualiste anglais Bain exprime la même opinion, le problème revient à savoir si les deux faits suivants sont oui ou non du même genre : un contenu réel est là présent, je reconnais que ce contenu est là présent; deux choses sont là présentes, je connais que ces choses diffèrent et en quoi elles diffèrent ; plusieurs phénomènes se sont succédé, je connais leur succession. Il n'y a pas d'homme non prévenu qui ne soit obligé de convenir que ces deux ordres de faits diffèrent du tout au tout. Le contenu réel le plus varié peut se combiner, se mélanger, s'enchevêtrer de la manière la plus étrange et se pénétrer, se confondre au gré de mon caprice, jamais une pure combinaison de faits et de circonstances exclusivement objectives et physiques ne produira la *conscience qu'il y a là quelque chose de réel ou qu'un certain contenu donné renferme des choses semblables et dissemblables*. Ces affirmations-là sont quelque chose qui existe à côté d'un contenu objectif qui est différent de lui, mais elles impliquent la foi qu'elles s'appliquent au contenu objectif, qu'elles en font connaître l'existence et la manière d'être. Une affirmation de ce genre, entraînant la foi à sa valeur objective, s'appelle un jugement.

L'erreur des sensualistes consiste justement à ne voir dans le jugement, dans l'affirmation ou la négation qu'un phénomène en quelque sorte exclusivement physique, qu'ils confondent avec le contenu même et qu'ils en font provenir au

moyen de lois physiques. Ainsi, d'après Stuart Mill : « la ressemblance n'est autre chose que notre sentiment de la ressemblance, la succession rien d'autre que notre sentiment de la succession. »

Voyons un peu s'il en est ainsi. Pour que des choses puissent être semblables elles doivent être au moins au nombre de deux, car la ressemblance n'est autre chose que l'accord dans la manière d'être de plusieurs choses. Ces choses peuvent être aussi éloignées que possible l'une de l'autre, être placées aux deux extrémités du monde, la ressemblance n'en sera nullement affectée. Mais il faut au contraire que ce qui reconnaît et constate la ressemblance de deux ou de plusieurs choses soit nécessairement *un*. Il ne peut en effet remarquer la ressemblance ou la dissemblance qu'en mettant expressément les choses en rapport les unes avec les autres. Il est donc de toute impossibilité que la connaissance de la ressemblance de deux choses soit contenue dans ces choses elles-mêmes ; cette connaissance est une affirmation se rapportant, il est vrai, aux choses semblables, mais s'effectuant en dehors d'elles. On peut faire la même démonstration au sujet de la succession.

Taine, en dépit de son sensualisme, a été obligé de reconnaître ici un fait important. Quand nous nous souvenons « il n'y a rien en nous, dit-il, que l'écho présent d'une impression distante ; pourtant ce que nous affirmons ce n'est pas l'écho, c'est l'impression comme distante. » Voici comment il entend expliquer ce phénomène. Il y a quelque temps je me promenais dans les champs, et je voyais des prairies vertes et des arbres ; je suis actuellement dans ma chambre et je ne vois maintenant que des parois et des meubles. Mais les impressions que j'ai éprouvées dans les champs se reproduisent en moi pendant que je me les rappelle ; puis ces impressions champêtres entrent en conflit avec celles de la chambre et sont niées par ces dernières. A la vérité la négation ne porte que sur un seul point : les impressions de la chambre nient que les impressions champêtres représentent quelque chose d'actuellement présent ; les impressions champêtres sont en conséquence regardées comme de simples souvenirs du passé. — A merveille ! seulement il ne

faudrait pas oublier que la négation en question ne saurait être un pur fait physique, mais une conclusion; qu'elle implique, cette négation, des représentations et non une pure et simple répétition des sensations antérieurement reçues. Les impressions de la chambre ne chassent pas de la conscience les impressions champêtres; c'est le contraire qui a lieu; elles doivent être présentes les unes et les autres dans la conscience pour que celle-ci reconnaisse les champêtres comme passées. En outre les impressions de la chambre ne contiennent pas d'une façon immédiate la négation des impressions des champs. Il faut encore un troisième facteur pour placer les unes dans un rapport de négation avec les autres, savoir la conscience qu'une chambre ne peut être en même temps un champ, et pour parler d'une manière générale, la conscience que ce même objet ne peut être en même temps de deux manières différentes. Ce n'est qu'en partant de ces principes qu'on arrive à nier les impressions champêtres et que celles-ci se trouvent par cela même reléguées dans le passé. Lorsque nous nous sommes familiarisés avec l'idée de ce qui n'est pas, de ce qui est passé, et que nous avons appris à distinguer la simple réminiscence de la perception actuelle, alors le raisonnement que nous faisons sur le passé est si prompt, si imperceptible, qu'on peut dire que nous percevons la succession elle-même. Mais l'expression n'est pas exacte et ne doit pas être comprise comme si nous percevions en réalité la succession.

C'est donc une affaire entendue. Les sensations objectives (celle de couleur, de ton, etc.), qu'on reconnaît être étrangères au moi, ne sauraient être confondues avec la connaissance que le moi en possède; le sujet connaissant et l'objet connu ne sont pas un d'une manière immédiate. Mais que faut-il penser des affections, du sentiment (plaisir et déplaisir) et de la volonté, des divers états psychologiques qui constituent l'essence de l'homme? Dira-t-on qu'ils ne peuvent être connus, ces divers états psychologiques, qu'au moyen de représentations distinctes d'eux-mêmes? N'y a-t-il pas un étrange paradoxe à soutenir que nous ne pouvons percevoir nos états intérieurs, que

par conséquent ils n'existent pour nous que si nous en possédons une représentation particulière? Aussi les sensualistes ont-ils nié la distinction.

Et toutefois l'assertion qu'un objet est immédiatement la connaissance du dit objet n'est pas moins absurde que celle qui affirmerait qu'un bœuf est aussi immédiatement un chien. Un seul et même objet identique ne saurait être en même temps deux choses différentes. Pourquoi alors chaque objet ne serait-il pas immédiatement la connaissance de lui-même et par conséquent un moi? Mais il y a des raisons plus concluantes encore. Ce qui prouve que la représentation des états psychologiques intérieurs doit être distinguée de ces états eux-mêmes, c'est d'abord que quand on les compare on constate les rapports de la succession entre eux. Evidemment la chose ne peut s'effectuer dans les états intérieurs eux-mêmes, mais dans une conscience qui les saisit en même temps et ensemble. Il est un fait plus décisif. On peut non-seulement se tromper, mais à quelques égards on se trompe régulièrement quand on constate les états psychologiques. Or il n'y a d'erreur que lorsque la représentation ne coïncide pas avec son objet; pour que la chose soit possible elle doit en être distincte. Si l'objet et la connaissance de l'objet étaient en nous chose immédiatement identique, comment la psychologie pourrait-elle être une science encore si incertaine et en arrière sur toutes les autres? Comment pourrait-on encore tant discuter sur les points fondamentaux et l'essence du moi? Ce qu'il y a de plus curieux en tout ceci c'est que les mêmes écrivains qui, comme Hamilton et Stuart Mill, enseignent que dans le moi le connu et le connaissant sont immédiatement identiques et inséparables, insistent avec force sur le caractère *relatif* de tout savoir, à tel point que c'est là pour eux le trait fondamental de leur philosophie. Mais si le savoir, la connaissance et l'objet de la connaissance sont immédiatement une seule et même chose, il ne saurait être question de relations entre eux, et par conséquent on ne saurait parler de savoir relatif. Dans cette hypothèse la connaissance que le moi aurait de lui-même et l'exis-

tence du moi en général ne serait pas relative mais absolue. Car enfin pour qu'il y ait relation il faut au moins qu'il y ait deux choses entre lesquelles la relation ait lieu.

Les empiriques prétendent toujours que la représentation n'est pas un fait primitif *sui generis,* mais qu'elle peut être dérivée d'autres éléments qui ne seraient pas originairement représentatifs eux-mêmes. Qu'ils prouvent enfin leur thèse, au lieu de se borner à l'affirmer avec persistance! Qu'ils nous fassent voir comment la foi, la négation et en général toutes les fonctions intellectuelles et logiques proviennent de faits objectifs, d'éléments purement physiques qui eux-mêmes ne seraient pas en état de connaître! C'est là ce qu'aucun empirique n'a jamais tenté de faire. Ils ne se lassent pas de dire que la représentation est quelque chose de dérivé, mais ils ne le prouvent jamais. Ils présupposent toujours implicitement cette relation particulière avec les objets qui constitue le trait distinctif de la représentation, tout en la niant ostensiblement.

H. Spencer s'imagine avoir expliqué le fait du savoir quand il a admis une correspondance entre les faits du monde extérieur et les faits de conscience. Admettons pour un moment que cette correspondance puisse avoir lieu sans conditions à priori. On n'aurait encore expliqué ni la science, ni la connaissance, ni l'essence même de la représentation. Il y a toujours correspondance entre la cause et l'effet; tous les changements dans la cause sont suivis de changements correspondants dans l'effet et cela d'après une loi constante, quand aucune influence perturbatrice n'intervient; à certains égards l'effet peut être regardé comme un reflet de la cause, comme une image dans le miroir ou une image photographique. Il n'en est pas moins certain que l'effet ne contient pas la moindre trace de représentation. L'effet ordinaire ne *perçoit* pas sa cause, l'image photographique ne *croit* pas à l'existence de son original. Il faudrait que les empiriques consentissent à nous expliquer comment il se fait que quelques effets en viennent à représenter leurs causes, tandis que d'autres ne le font pas. Ils devraient bien nous expliquer comment il se fait qu'un objet, ou un fait

objectif, sensation ou autre chose, en vienne par un procédé quelconque à affirmer, à poser, comme disent les métaphysiciens, l'existence d'autres objets en dehors de lui, à affirmer, à comparer, à porter des jugements, à conclure. Une seule chose dans le monde des réalités correspond à l'affirmation logique, savoir la pure existence de certains faits et de certains rapports; une seule chose, dans le monde réel, correspond à la négation logique, savoir la non-existence de certains faits et de certaines circonstances. Ce qu'on devrait enfin nous montrer c'est comment il se fait que la pure et simple existence d'un objet puisse s'élever, aller jusqu'à affirmer d'autres objets, à croire à l'existence de ces autres objets. Il faudrait même essayer d'une tentative encore plus risquée. Il faudrait faire voir comment l'existence d'un contenu dans le sujet peut se transformer en la négation de certains objets, en la conscience que quelque chose n'existe pas, comment par exemple quelque chose de présent peut se transformer en la conscience de quelque chose de passé.

Pour quiconque a l'habitude de penser et qui est sans parti pris, la moindre réflexion suffit amplement pour faire comprendre qu'il est de toute impossibilité de dériver les fonctions logiques et les qualités des représentations de faits objectifs, physiques, desquels ces représentations diffèrent essentiellement. Mais justement sur ce point les préjugés de certaines gens sont insurmontables et les conséquences sont manifestes. Il ne saurait y avoir de plus grand contraste que celui entre le soin anxieux avec lequel on étudie tous les faits de l'expérience externe, en vue de constater leur vraie nature, et la négligence qui règne lorsqu'il s'agit d'étudier les faits de l'expérience interne. C'est à tel point qu'on n'a pas encore déterminé la vraie notion de la représentation, une des données de première importance pour l'ensemble de la philosophie. Sous prétexte que les partisans de l'à priori se sont permis toutes les fantaisies imaginables, parce qu'ils ont déduit le monde entier de leurs hypothèses, on ne veut plus entendre parler d'aucun élément aprioristique de la connaissance. C'est là une loi de l'esprit humain de se laisser toujours entraîner d'un extrême à l'autre;

mais les extrêmes se touchent. Aussi les empiriques qui professent une si profonde horreur pour les fausses interprétations des métaphysiciens tombent-ils, quand il s'agit de rendre compte de la plupart des faits de conscience, dans des explications tout aussi vaines.

Les faits suivants demeurent certains : 1° La représentation est avec l'objet dans un rapport tout spécial qui ne se rencontre dans aucun autre cas. La représentation porte en effet son objet en elle, mais d'une façon idéelle seulement, c'est-à-dire qu'elle ne contient pas une simple répétition de l'objet, mais aussi la foi à la réelle existence de celui-ci, l'affirmation qu'il existe en dehors d'elle. 2° Bien qu'elle puisse reproduire exactement l'objet, la représentation est loin de n'en être qu'une simple copie ; en soi elle n'est affectée d'aucune des qualités de l'objet, elle ne participe à ce dernier en aucune façon. 3° La représentation est dans son espèce un fait à tous égards primitif, comme la couleur et le ton. Les attributs de la représentation ne peuvent être dérivés d'attributs, de relations antérieures ou d'objets déjà connus. C'est là ce que veut dire Leibnitz quand il complète la formule des empiriques *nihil in intellectu quod non in sensu* par l'adjonction suivante : *nisi intellectus ipse*. A la vérité, l'intelligence (la représentation) ne peut avoir aucun autre contenu que celui qui est fourni par son objet immédiat, savoir les sensations, mais ce contenu est renfermé dans la sensation d'une manière tout à fait spéciale qui ne s'explique ni par l'influence ni par la combinaison des sensations.

Tandis que les empiriques ne veulent voir que la sensation dont la représentation est une simple modification, Kant n'admet que la représentation dont la sensation est un pur moment. Les sensualistes ne savent voir que l'élément individuel, objectif, les éléments matériels de la connaissance ; à les entendre, il n'y a que des sensations, de simples reproductions des sensations, et celles-ci ne sont soumises qu'aux lois et causes physiques de l'association. Kant ne voit, lui, que l'élément général, le côté subjectif, l'élément représentatif dans la connaissance : il absorbe en conséquence la sensation dans la repré-

sentation ; il n'admet que des lois aprioristiques de la connaissance. Les sensations objectives, comme la couleur, le ton, le sentiment de plaisir, de déplaisir, exposent exclusivement un contenu propre au sujet qui connaît. Si elles nous produisent l'effet de quelque chose d'étranger, ces sensations, c'est uniquement parce que, par suite d'une disposition aprioristique de l'homme, elles apparaissent dans l'espace, se projettent au dehors. Il résulte de là que les lois qui régissent le monde que nous connaissons ne sont que les lois du sujet, de l'homme qui le connaît. Kant est ici d'accord avec les sensualistes. Mais c'est toutefois à ce point commun que se rattache la profonde antithèse du kantisme et de l'empirisme. En effet, d'après les sensualistes, les lois du sujet qui connaît ne sont à leur tour que les simples lois objectives, physiques, à posteriori, inhérentes au contenu connu, ou les lois de l'association. Kant prétend au contraire que l'homme qui connaît prescrit, à priori, ses propres lois, à lui sujet, à la nature, et il explique le fait en disant qu'après tout la nature n'existe nulle part ailleurs que dans l'homme qui la connaît. Les lois d'après lesquelles nos sensations surgissent en nous et se rattachent les unes aux autres et que les sciences naturelles doivent étudier, ces lois ne naissent et ne se forment qu'au moyen des *notions* et des *fonctions de notre entendement*.

Et cependant en parlant ainsi Kant avait un pressentiment vrai du réel état des choses. Il a beau dire, les objets d'abord, les sensations que nous avons ensuite, forment entre eux un tout, un ensemble, un organisme qui ne saurait leur venir de l'homme qui les connaît. Seulement toutes ces sensations ne peuvent pénétrer dans la conscience du sujet *reliées*, *rattachées* les unes aux autres. Nous ne percevons que les sensations isolées et non le trait d'union qui les rattache les unes aux autres. Ce trait d'union doit être le fruit d'une conclusion, d'un raisonnement. Or Kant a parfaitement raison de maintenir contre les sensualistes qu'on ne peut arriver à cette conclusion sans des lois, des conditions à priori qui se trouvent primitivement dans le sujet. Les sensualistes ont tort quand ils prétendent que nous pouvons arriver au moyen de la simple

association à unir entre elles les diverses sensations dans notre conscience et à la connaissance en général. C'est ici qu'on aperçoit avec la dernière clarté que la conscience ou la connaissance des objets (c'est-à-dire des sensations) diffère des dits objets. En effet si la connaissance ou la conscience des sensations elles-mêmes se trouvait déjà dans les sensations, il ne serait pas nécessaire d'arriver à conclure à la liaison, à l'association des sensations, vu que cette association ne peut être placée en dehors des sensations.

Jusqu'à présent nous avons considéré la représentation comme se rapportant à un seul objet isolé. Mais, dans le fait, les choses ne se passent jamais ainsi. Une représentation ne peut jamais être séparée des autres, car, même lorsqu'il ne s'agit que d'un seul objet (maison, homme), cet objet se trouve à son tour composé de plusieurs parties diverses dont chacune à son tour donne lieu à une représentation. De sorte que pour connaître cet objet concret (maison, homme), il faut porter plusieurs jugements, réunir et comparer plusieurs affirmations. Ce qui se représente les objets, compare, juge, conclut, doit être nécessairement une *unité ;* celle-ci saisit, renferme en soi le contenu fort varié des représentations ; elle accomplit toutes les opérations que nous avons constatées à l'occasion de la représentation : cette unité n'est autre chose que le sujet qui connaît et qui pense.

Nous avons la conscience d'une façon immédiate de nous connaître nous-mêmes et des choses en dehors de nous ; dans tout contenu donné nous constatons qu'une partie nous appartient, tandis que l'autre relève d'autre chose ; ces deux parties sont dans le rapport d'intérieur à extérieur. C'est justement là le fait qui montre l'unité du sujet dans tout son jour. Deux choses ne peuvent d'une façon immédiate se distinguer l'une de l'autre, comme le propre et l'étranger, l'intérieur et l'extérieur ; la chose ne peut avoir lieu que par rapport à un troisième terme, à un troisième objet, qui justement est le propre et l'intérieur pour l'une des deux choses, l'étranger et l'extérieur pour l'autre. Nous savons également que la connaissance ou la conscience de la différence existant entre deux choses est

différente de ces choses elles-mêmes. Il est donc manifeste que justement la conscience ou le sujet qui dans les objets donnés distingue des parties qui lui sont propres et intérieures d'autres parties qui lui sont étrangères et extérieures, il est évident que le sujet est le point de comparaison, le point de repaire, le troisième facteur indispensable pour établir la distinction. Quand dans le dit contenu je reconnais quelque chose comme m'appartenant, je le rapporte évidemment à moi qui connais, et, quand j'y constate quelque chose d'étranger, je le nie, je déclare qu'il ne m'appartient pas.

Les représentations ne sont donc pas des espèces d'atomes spirituels ou physiques qui se combattent immédiatement les uns les autres et se combinent : elles sont des actes du sujet qui connaît. Par activité et spontanéité on entend la part qu'une unité a dans diverses choses qui arrivent. On peut montrer qu'une activité de ce genre se déploie dans les jugements, dans les conclusions et dans toutes les formes de la représentation et de la connaissance.

Les lois du sujet qui se représente les choses et les connaît sont différentes des lois qui régissent le contenu qui se présente dans le sujet. En tant que le contenu des représentations est déterminé par des représentations actuelles, présentes, l'apparition de ce contenu est naturellement soumise aux lois des sensations dont le centre se trouve en dehors du moi individuel et dans une entière indépendance du sujet qui connaît. Quand il s'agit au contraire de *reproduire* le contenu des représentations, il faut le faire en se conformant aux lois qui régissent le milieu dans lequel ce contenu est allé s'encadrer, conformément à l'association des représentations, dans le sujet qui connaît. Mais ces deux genres de lois ne peuvent pas plus l'un que l'autre déterminer, régler les fonctions de connaître, ni les relations toutes particulières de ces fonctions avec les objets. Ces lois du sujet sont des principes généraux d'affirmation portant sur les objets. On appelle ces lois des lois logiques. Ces lois sont essentiellement différentes et des lois physiques objectives et de celles, physiques aussi, qui président à l'association des représentations.

Quand on cherche à se rendre compte des théories des sensualistes sur le fait de la connaissance on s'aperçoit qu'ils supposent implicitement ce qu'ils nient ostensiblement et à grand bruit, savoir la relation primitive du sujet qui connaît avec les objets, justement cette faculté de connaître les objets qui ne peut décidément se trouver dans aucun contenu réel, soit en moi, soit hors de moi, et qui ne saurait résulter de lois purement mécaniques comme celles de l'association. Il faut bien se le dire, les lois qui président à l'association des représentations ne sont, d'une façon immédiate, que les lois du contenu représenté; ce n'est que médiatement qu'elles peuvent devenir des lois du sujet qui connaît. Les lois proprement dites du sujet qui connaît sont d'un tout autre genre, car elles se rapportent à la perception d'objets placés en dehors de la représentation; elles sont des normes primitives de la connaissance, des principes d'affirmation, par conséquent de nature logique et non physique.

Depuis Kant il est convenu d'appeler les éléments, les lois ou conditions de la connaissance qui résident dans la nature même de l'homme qui connaît, les conditions aprioristiques de la connaissance. Tout le qui au contraire n'appartient pas en propre au sujet, qui ne se trouve pas primitivement dans sa nature et qui ne peut en être dérivé, mais qui a pénétré dans l'homme du dehors, qu'il a acquis pendant le cours de sa vie, tous ces éléments de la connaissance sont appelés à posteriori, empiriques. Tout ce contenu de nos connaissances est ainsi empirique, car il est de la nature du sujet qui connaît de ne pas avoir de contenu propre. Elles sont également empiriques les lois d'après lesquelles, dans le monde objectif, tel effet déterminé résulte de telle cause déterminée et tel ensemble d'impression, existant au même moment, manifestent l'essence d'une chose. (Monnaie, arbre, lettre.) Il faut déclarer également empirique la connexion subjective qui s'effectue dans le cours de la vie dans le contenu de la conscience reproduit au moyen de l'association. Tout cela constitue les données qui, loin de provenir du sujet, le remplissent et le déterminent à beaucoup d'égards.

Pour le vulgaire, l'existence des objets extérieurs est garantie

d'une façon immédiate. Il fallait être philosophe et Allemand par-dessus le marché pour s'enfoncer dans l'idée au point de méconnaître les rapports essentiels de l'idée (la représentation) avec la réalité objective qui constituent l'essence même de la représentation. C'est ainsi qu'on en est venu à se poser le fameux problème du passage du monde idéel au monde réel qui n'existe pas pour l'homme ordinaire, le passage de l'un à l'autre lui étant toujours parfaitement assuré. Il est bien vrai que la perception immédiate des objets ne constitue qu'une portion de la connaissance que nous possédons de la réalité : la plus grande partie doit être conclue, obtenue d'une façon médiate. Toutefois le problème se présente ici tout autrement. Il ne s'agit pas de savoir comment passer de la connaissance aux objets en général, mais bien de déterminer comment nous passerons de la connaissance d'un objet à celle d'un autre, opération qui n'offre aucune difficulté spéciale.

Vide en soi, se bornant à affirmer l'existence en dehors d'elle de l'objet senti, la représentation ne saurait renfermer aucun élément d'erreur. Celle-ci ne peut s'introduire qu'au moyen des associations et des relations qui s'établissent avec le contenu représenté et des affirmations qui en résultent. Cela tient à la faculté qu'on possède de reproduire en soi le contenu d'une représentation déjà obtenue. Habitué à admettre qu'un objet extérieur correspond à toute représentation qui apparaît dans sa conscience, l'homme fait de même alors que la représentation est d'origine subjective: il est ainsi exposé à placer le contenu de cette représentation reproduite dans un milieu objectif et extérieur, à bien des égards faux. L'association des représentations reproduites est une source encore plus abondante d'erreur. Lorsque, en vertu de l'association, une représentation présente en appelle irrésistiblement une autre qui s'impose à la conscience, l'homme ne peut s'empêcher de voir dans ce fait le signe d'une origine objective, et dans la connexion inséparable de la représentation, il croit apercevoir la preuve d'une connexion correspondante des objets ou des faits dans le monde objectif. Cette puissance est tellement subtile qu'on ne s'avise jamais de l'apprécier ; on se conforme à cette

illusion qu'on traite comme une loi intérieure des fonctions intellectuelles. — La nécessité d'employer des mots souvent indéterminés devient une autre source d'erreur.

Reste à savoir comment nous pouvons en venir à reconnaître l'erreur, c'est-à-dire à nier qu'une réalité objective corresponde à une représentation que nous avons néanmoins. Le cas est difficile; nous n'aboutirions pas en comparant les représentations entre elles; il nous faut un principe général portant sur les objets, ainsi le suivant : chaque objet réel est identique à lui-même, ne diffère pas de lui-même. Cela admis, de deux représentations *différentes*, portant sur le même objet, une doit être nécessairement fausse. Mais laquelle sera-ce? Si nous pouvions toujours en appeler à la perception immédiate de l'objet, la question serait vite tranchée. Le problème se pose ordinairement pour des représentations reproduites, pour des pensées, qui ne sont obtenues que par les raisonnements, les conclusions auxquelles nous sommes arrivés, en portant des jugements sur les objets. Ainsi se pose la question de savoir qu'est-ce que conclure? quelles sont les garanties, quels sont les critères d'une bonne conclusion?

Conclure, c'est arriver à une connaissance d'une façon médiate; il s'agit de connaître un objet au moyen d'un autre. Conclure consiste à affirmer d'un objet ce que nous avons reconnu d'un autre. Ce procédé intellectuel suppose évidemment que les objets en question sont identiques. Nous avons deux grandes méthodes pour conclure. Quand nous sommes certains à priori de l'identité de plusieurs cas, nous avons le syllogisme; lorsque cette certitude est obtenue à posteriori empiriquement, nous avons l'*induction*.

Si on n'avait jamais pu arriver à priori à la certitude de l'identité de deux ou de plusieurs faits, il n'y aurait pas de syllogisme, mais simplement un procédé syllogistique, la partie descendante de l'induction (la déduction). Mais admettre l'identité de plusieurs faits à priori c'est admettre une connaissance générale à priori. Aussi les empiriques, qui nient toute connaissance de ce genre, sont-ils conséquents quand ils ne voient

dans la déduction qu'une partie de l'induction et dans le syllogisme une simple tautologie, comme fait Stuart Mill.

Il est évident qu'en arithmétique et en géométrie nous admettons des cas identiques à priori, sur lesquels nous fondons des syllogismes. L'arithmétique ne se préoccupe pas du fait de savoir s'il existe empiriquement des unités parfaitement égales; elle suppose le fait et se met à opérer sur elles en les additionnant ou en les multipliant. D'après Kant, pour employer le syllogisme dans d'autres domaines il faut des jugements synthétiques à priori. Il n'est pas nécessaire d'avoir un critère matériel de l'exactitude des résultats obtenus par le syllogisme. Il ne peut en effet y avoir de syllogisme que quand on est certain à priori de l'identité des données sur lesquelles il faut conclure. Cette certitude n'a donc besoin d'aucune nouvelle garantie.

Quand l'identité des faits, des données n'est connue qu'à posteriori, empiriquement, nous avons l'induction. Pour conclure il faut une certaine connexion entre les choses différentes. Mais comme la connexion entre deux choses différentes ne peut jamais être perçue, l'induction consiste à conclure du fait que plusieurs phénomènes se passent en même temps ou dans une succession immédiate qu'il y a entre eux une connexion réelle.

Or il se trouve des penseurs qui soutiennent que supposer une connexion entre certains phénomènes d'une part, et compter d'autre part que ces phénomènes se montrent toujours ensemble, sont des choses fort différentes. Il est évident toutefois qu'il n'est aucun autre motif de croire que deux phénomènes se présenteront toujours en même temps, si ce n'est de supposer que les phénomènes sont réellement rattachés l'un à l'autre, et non-seulement les représentations que nous en obtenons dans notre conscience. Les deux choses reviennent au même. Quand nous affirmons que quelque chose doit arriver infailliblement ou arrivera, parce que quelque chose d'autre est là, nous affirmons par cela même que l'existence de la première est liée à celle de la seconde. Si nous ne croyons

pas devoir admettre une connexion des phénomènes, nous n'avons non plus aucun droit d'attendre qu'ils marcheront toujours ensemble.

Voici au fond de quoi il s'agit. Avons-nous un motif rationnel (c'est-à-dire dérivé de quelque chose d'immédiatement certain) de supposer une connexion, une liaison réelle entre des phénomènes et par conséquent de compter qu'ils se présenteront ensemble à l'avenir, comme par le passé, ou bien cette supposition et cette attente sont-elles fondées uniquement sur l'habitude de nous les représenter toujours ensemble? Dans ce dernier cas toute induction deviendrait impossible, car nos habitudes n'ont rien de commun avec les objets en dehors de nous et ne sauraient leur prescrire aucune loi. Il n'est pas d'homme non prévenu qui n'avoue qu'il doit y avoir quelque part dans notre intelligence une raison cachée qui nous fait croire que des phénomènes marchant toujours ensemble doivent être rattachés les uns aux autres d'une manière immédiate ou médiate. Qui pourra en effet admettre l'idée que plusieurs phénomènes puissent à la longue marcher toujours ensemble par un pur effet du hasard?

Toutefois l'expérience ne nous fournit aucune raison d'avoir cette foi. Elle nous donne exclusivement une certaine régularité qu'elle constate pour le passé, mais aucune garantie que cette régularité se maintienne également à l'avenir. Hume l'a fort bien montré, vouloir conclure du passé à l'avenir en s'appuyant sur la seule expérience, c'est s'engager dans un cercle vicieux. C'est partir de l'hypothèse en question que l'avenir sera toujours semblable au passé. Et comme Hume ne pouvait trouver de motif rationnel pour asseoir cette foi, il déclarait que toute conclusion par induction n'est qu'un pur résultat de l'habitude, c'est-à-dire dépourvue de toute valeur objective. Sous peine d'être inconséquents les empiriques doivent se ranger franchement à l'opinion de Hume. Mais ils ne se piquent pas d'être logiques. Ils *croient* tous à une connexion réelle, effective des phénomènes, ce qui implique un *motif rationnel* pour cette foi. Mais, au lieu de dire qu'ils ne connaissent pas ce motif rationnel, ils déclarent qu'il n'y en a aucun; en remon-

tant plus loin que Hume, ils prétendent trouver dans la simple existence des relations empiriquement connues la garantie suffisante de leur persistance à l'avenir. Tout ce que l'expérience peut prouver c'est que dans aucun cas connu jusqu'à présent certaines choses n'ont jamais marché ensemble ou séparées, mais cela ne nous garantit nullement qu'il ne puisse pas en être autrement à l'avenir. C'est là ce que reconnaît Stuart Mill, un des coryphées modernes de l'empirisme.

La certitude que nous avons en concluant des données empiriques c'est la certitude immédiate que, en dépit des choses nouvelles qui se présentent à nos sens, en dépit de tous les changements qui ont lieu dans la perception, il y a cependant à la base des phénomènes quelque chose qui demeure toujours immuable, identique. Malgré tous les changements dans les détails, la réalité en général (c'est-à-dire donc la connexion qui relie les détails) demeure toujours la même ; il y a en réalité dans la nature des cas identiques. Cette certitude primitive de cas identiques est une conviction à priori qui prête à toutes les inductions la certitude de la valeur scientifique.

Il est trois modes de s'assurer de la fausseté d'une représentation, trois critères de la vérité : si elle se contredit elle-même; si elle contredit une idée à priori ou ce qui en résulte ; si elle contredit un fait ou les conséquences logiques d'un fait. Pour voir la fausseté d'une assertion il n'est pas nécessaire d'attendre qu'elle soit contredite par les faits, c'est-à-dire par la perception immédiate , il suffit qu'elle soit établie d'une manière insuffisante.

On prétend que nous ne saurons jamais si nos représentations sont vraies, parce que nous sommes hors d'état de les comparer avec les objets. Cette difficulté imaginaire provient de ce que par objets de la connaissance on entend des choses absolues, des corps qui existeraient indépendamment du sujet, de l'homme appelé à les connaître. Elle disparaît entièrement si par ces choses on entend des objets empiriques, des objets se trouvant dans un rapport essentiel avec nos représentations, savoir les perceptions qui sont de purs phénomènes. Les sceptiques eux-mêmes sont obligés d'avouer que les phénomènes

sont vrais en tant que phénomènes, c'est-à-dire apparemment qu'il est possible d'avoir une connaissance des phénomènes, en tant que phénomènes. L'erreur ne peut faire invasion que quand il s'agit de connaître l'ordre des représentations en vue d'être en mesure de prévoir leur retour. C'est ici qu'il est nécessaire d'avoir un critère de l'exactitude des conclusions.

Les empiriques prétendent tout à fait à tort que l'ordre des représentations suffit à lui seul pour conclure sans autre à l'ordre des objets, c'est-à-dire des sensations. Il faudrait supposer avec Spinoza que l'ordre de l'association des représentations est exactement le même que l'ordre et la liaison des choses. Mais qui ne sait que les lois qui président à la reproduction des représentations sont d'un tout autre ordre que les lois d'après lesquelles les sensations surgissent en nous et se lient entre elles ?

La foi en l'ordre objectif des choses repose sur des bases tout autres que l'ordre subjectif dans lequel les représentations de ces choses se produisent en nous. La foi repose sur les lois logiques de la pensée , lesquelles se rapportent primitivement aux objets, à la conception exacte de ces objets. Ces lois sont entièrement différentes, indépendantes des lois naturelles purement physiques ou psychologiques qui régissent les objets. Si, dans ses fonctions, la pensée n'était réglée que par les seules lois logiques, il n'y aurait pas possibilité d'erreur dans la connaissance. Si la pensée n'était en revanche soumise qu'aux lois physiques de l'association ou d'autres, la vérité de la connaissance ne serait qu'un pur effet du hasard ; il n'y aurait aucun moyen de la constater avec certitude. Sans loi logique, nous ne pourrions pas même obtenir conscience de la différence entre des représentations vraies et des représentations fausses. C'est justement parce que la pensée subit l'influence de deux genres de lois que, à la vérité, nous pouvons aisément nous tromper, mais qu'aussi nous avons en main un fil conducteur pour bien comprendre.

De nos jours l'oubli de cette circonstance a presque été élevé à la hauteur d'un dogme. Il est entendu que la psychologie n'est plus qu'une branche de la physiologie. Pour con-

naître les lois de la pensée il faudrait disséquer le cerveau et le soumettre à tout genre d'expériences. Si utiles que des expériences de ce genre puissent être à la psychologie, elles ne peuvent faire avancer ni la logique ni la théorie de la connaissance. Voici ce qu'il faut bien se dire : Pour bien connaître un objet, il faut arriver à le saisir, comprendre tel qu'il est. Ce qui détermine la connaissance exacte d'un objet, c'est la manière d'être du dit objet et non celle de l'homme appelé à le connaître. Mais comme le sujet qui connaît est régi dans ses fonctions non par des lois étrangères, inhérentes à d'autres choses, mais par ses propres lois résidant dans sa nature, il faut que ses propres lois à lui soient primitivement organisées en vue d'arriver à l'exacte connaissance des objets. C'est bien là en effet le caractère des lois logiques, des éléments de la pensée, qui sont à priori inhérents à l'intelligence et qu'on ne peut arriver à connaître ni en disséquant le cerveau ni en se livrant à des observations physiologiques de l'état intérieur. Par contre tout ce qui dans l'homme n'a rien à démêler avec la vraie conception des objets est sans importance pour l'étude de ces lois intellectuelles et ne saurait en aucune façon faire règle. Il demeurerait parfaitement vrai que $2 + 2 = 4$, quand bien même notre intelligence serait liée à un sac de paille au lieu d'être attachée à un cerveau. La question de savoir quelle est la vraie conséquence découlant de certaines prémisses, n'a rien à démêler absolument avec la question de savoir si l'élaboration des dites prémisses s'effectue dans tel ganglion ou dans tel repli de la substance grise, par un mouvement circulaire ou vibratoire des molécules. Quand il s'agit avant tout de la théorie de la connaissance, des considérations physiologiques ou psychologiques ne peuvent servir qu'à égarer. Les principes de la connaissance sont d'un tout autre ordre.

Pour procéder logiquement, comme nous avons fait jusqu'à présent, nous allons nous occuper de la connaissance du monde extérieur. Nous prouverons qu'on ne peut le connaître sans une notion de l'absolu résidant dans la nature même de l'intelligence. C'est là la seule idée primitive et immédiate à priori parfaitement certaine et la base de la pensée en général.

Lorsqu'il s'agit d'arriver à connaître le monde extérieur, il y a deux faits qui demandent à être soigneusement distingués : premièrement, certaines impressions en nous, couleur, ton, chaleur, dont nous reconnaissons le contenu comme quelque chose d'étranger qui n'appartient pas à notre essence ; en second lieu, la circonstance que nous considérons ces sensations en partie comme des qualités qui nous sont extérieures et qui appartiennent à des choses dans l'espace, en partie comme des effets de ces choses extérieures sur nous, ce qui implique naturellement la connaissance de ces choses extérieures. On croit généralement que la présence en nous d'un élément étranger entraîne nécessairement l'existence de causes extérieures qui produisent en nous cet élément. En un mot, on croit que le non-moi est identique avec un monde extérieur et avec la réalité. Sans nous prononcer sur la valeur de cette explication, nous nous bornerons à dire ici qu'elle ne s'impose pas nécessairement. Nous prouverons un jour que le contenu des sensations objectives nous est réellement étranger, que la présence d'un *non-moi* dans le moi est un fait incontestable. Mais l'hypothèse des causes extérieures produisant ce contenu en nous n'en demeure pas moins une simple explication. Or il importe fort de ne pas confondre l'explication avec le fait.

La question fondamentale est la suivante : La connaissance des choses extérieures est-elle le fruit d'une perception immédiate, ou bien arrivons-nous à cette connaissance par un raisonnement, par une conclusion ? Hamilton et ceux qu'il appelle les dualistes naturels admettent que les choses existent réellement et que nous les percevons d'une façon immédiate. Cette hypothèse est absurde. En effet, bien que tout ce qui provient d'une conclusion n'existe pas nécessairement en dehors de moi, d'autre part tout ce qui existe en dehors de moi doit au contraire être le résultat d'une conclusion. Sans cela nous n'aurions aucun motif de ne pas tenir nos sensations de couleur (rouge, noir) pour des objets extérieurs, vu que c'est bien comme extérieures que nous les percevons. En outre, si ces choses extérieures (les corps) existent, n'y a-t-il pas toujours entre elles et nous les organes des sens au moyen desquels

seulement nous pouvons constater l'existence de choses extérieures au delà de notre corps? Comment une perception de ces choses extérieures serait-elle possible? Si les corps extérieurs au contraire n'existent pas, leur perception immédiate se comprend fort bien : car alors ils ne sont plus qu'une certaine manière particulière de représenter la couleur de nos perceptions. Un corps n'est plus alors qu'un ensemble, un agrégé de nos sensations que nous considérons comme un objet existant d'une façon indépendante en dehors de nous.

Voici les quatre éléments fondamentaux de la connaissance du monde extérieur : la conscience qu'il y a dans nos sensations quelque chose qui nous est étranger ; la connaissance de la connexion qui existe entre les sensations, qu'elles soient contemporaines ou successives; l'affirmation d'un ensemble de sensations contemporaines constituant un objet réel existant en dehors de nous ; la représentation qu'il y a dans l'espace plusieurs de ces objets et qu'ils ont une étendue eux-mêmes. Le problème que la théorie est chargée de résoudre revient à décider lesquels de ces éléments sont connus immédiatement, lesquels sont le résultat d'une conclusion? Dans quel ordre ceux-ci se succèdent-ils dans la conscience? quels principes cette connaissance suppose-t-elle?

Voyons si on peut arriver à la connaissance des choses extérieures d'une façon exclusivement empirique, sans aucune disposition primitive du sujet, sans élément à priori.

L'induction, le raisonnement empirique par excellence, ne conclut que du même au même. Par conséquent, l'induction ne saurait jamais servir à faire connaître des causes dont l'essence est de résider *en dehors* de l'expérience immédiate, c'est-à-dire qui par leur essence *ne sont pas* des objets empiriques. Tout ce que l'induction peut faire c'est de montrer quels sont, parmi les phénomènes donnés, ceux qui se trouvent entre eux en relation de cause et d'effet. En d'autres termes, l'induction ne peut nous faire connaître que les lois qui régissent les phénomènes, mais nullement des causes et des choses qui ne sont pas des phénomènes et qui, par conséquent, n'obéissent pas aux lois régissant le monde des phénomènes. L'induction ne

nous donne aucun droit de supposer même la possibilité de pareilles choses et de pareilles causes. Or les choses réelles extérieures ne nous sont pas données d'une façon naturelle ni immédiate, par conséquent on ne saurait, au moyen de l'induction seule, constater un rapport de causalité entre ce qui se passe en nous et une chose quelconque en dehors de nous. C'est là ce que Hume et Kant ont fort bien montré. L'intelligence n'a jamais devant elle que des perceptions, et l'expérience seule ne peut mettre en rapport les perceptions et les objets. Il n'y a aucun motif rationnel d'admettre cette connexion des perceptions et des objets, aussi longtemps qu'on n'est qu'empirique.

Il suffit ici d'un instant de réflexion. Lorsque nous voulons conclure que des choses extérieures sont des causes, il faut de toute nécessité que nous sachions *à l'avance* que tout ce qui surgit et se passe en nous doit avoir une cause, c'est-à-dire un antécédent qui ne change pas. Mais comment pourrons-nous connaître ce dernier par la méthode empirique, au moyen d'observations et d'inductions portant sur ce que nous aurons observé ? Il faut évidemment qu'il soit établi, comme fait constaté, que tout ce qui se passe en nous doit avoir une cause ou un antécédent demeurant toujours le même. De sorte que tout phénomène aurait son antécédent immuable *en nous ;* par contre nous n'aurions nul droit, nul motif de chercher *en dehors* de nous des causes de ce phénomène. Voici donc le dilemme : Ou bien ce n'est pas un fait constaté par l'expérience immédiate que tout ce qui arrive a une cause, c'est-à-dire il y a des phénomènes dont nous ne pouvons trouver l'antécédent dans le domaine de l'expérience ; alors la loi de la causalité n'est pas confirmée par notre expérience, nous n'avons dans ce cas nul droit d'appliquer cette loi hors du domaine de l'expérience et de conclure, sur la foi de la loi de causalité, qu'il y a des choses extérieures ; — ou bien la loi de causalité est confirmée par l'expérience, c'est-à-dire nous trouvons *en nous-mêmes* les antécédents de tous les phénomènes donnés, et alors nous n'avons aucun motif de chercher en dehors de nous des antécédents, des causes à ces mêmes phénomènes.

On le voit, il n'y a qu'un seul motif qui puisse nous autoriser à conclure qu'il existe des causes extérieures. C'est le fait que nous trouvons immédiatement en nous une chose qui nous est étrangère, une chose dont nous avons la conscience immédiate qu'elle ne peut ni avoir été produite par nous ni être issue de notre être. Or cette connaissance-là n'est plus d'une nature exclusivement empirique. La différence entre ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger n'est pas donnée d'une façon aussi immédiate que la différence du rouge et du vert. Pour constater la différence il faut une disposition primitive du sujet à distinguer en lui entre ce qui lui appartient et ce qui lui est étranger. Mais cette disposition étant admise, il n'est pas absolument exact de conclure de la présence de quelque chose d'étranger en nous à une cause extérieure qui l'a provoquée. Il se pourrait bien, en effet, que cette chose étrangère se trouvât là en nous *dès le commencement*, sans aucune cause actuelle. Mais s'il était possible d'aboutir à cette conclusion par la seule méthode empirique, on arriverait tout au plus au vague soupçon, à l'obscur pressentiment qu'il existe quelque chose en dehors du sujet. Tout cela est-il d'accord avec les faits? Notre connaissance du monde extérieur ressemblerait-elle à une simple présomption? Y a-t-il rien qui indique même de loin que nous y sommes arrivés d'une manière *problématique*, à la suite de réflexions *incertaines?* Il est à peine nécessaire de dire qu'il en est autrement. Tous les hommes connaissent les objets extérieurs avec une certitude, une exactitude qui ne se rencontrent guère quand il s'agit de se connaître soi-même.

Comment l'expérience nous garantirait-elle que les objets que nous connaissons ne sont dans aucun rapport avec nous, vu qu'elle implique elle-même un rapport de ce genre et qu'elle serait impossible sans un rapport de ce genre? Si l'expérience était seule en mesure de nous faire soupçonner l'existence d'objets extérieurs, elle serait entièrement incompétente pour justifier ce soupçon aux yeux de la raison. Dans ce cas, en effet, l'expérience rendrait témoignage *en faveur de ce qui se trouve hors du cercle de toute expérience*. Ces considérations sont simples et se comprennent d'elles-mêmes et toutefois il n'est

rien qui soit plus foncièrement et plus généralement méconnu.

Toute tentative d'expliquer la connaissance que nous avons d'un monde extérieur vient se heurter à une difficulté toute particulière, quand on part de l'hypothèse que ce monde existe bien réellement. Il faut alors qu'on soit arrivé à savoir qu'il existe un monde extérieur, non-seulement au moyen d'*une*, mais au moyen de *deux* conclusions. Ce sont en effet nos organes des sens, ou mieux les centres nerveux qui, en tout premier lieu, agissent immédiatement sur notre perception. Nous ne pouvons pas, cela va sans dire, percevoir immédiatement les fonctions moléculaires des nerfs, car, si les centres nerveux sont de vrais corps, ils ne peuvent se trouver eux-mêmes dans notre perception. Leur action immédiate consiste uniquement en ceci, c'est qu'un changement dans les centres nerveux entraîne immédiatement, sans rien qui intervienne, un changement correspondant dans le contenu de la perception. Sans doute les mouvements seront différents dans les centres nerveux, suivant que nous aurons la sensation du rouge ou du blanc, du chaud ou du froid. Mais il n'y a pas la moindre analogie entre nos sensations d'une part et les phénomènes physiques ou physiologiques du cerveau qui les provoquent : le seul lien qui les unit, c'est que les sensations *accompagnent* toujours immanquablement les fonctions cérébrales. Ces fonctions organiques sont toutefois les causes prochaines. Si donc nous voulions conclure empiriquement de nos sensations aux choses extérieures, la conclusion ne pourrait porter, en tout premier lieu, que sur les centres nerveux et sur leurs fonctions. Mais après avoir constaté les changements effectués dans les centres nerveux, il faudrait se livrer à un second raisonnement pour conclure aux effets qu'ils éprouvent eux-mêmes, d'abord par suite de l'action des nerfs, et ensuite en conséquence de l'action des objets extérieurs sur les nerfs. Il faut en convenir, si c'était là le mode de se convaincre de l'existence du monde extérieur, nous n'aurions que d'une façon très indirecte la connaissance des objets qui se trouvent au delà de notre corps. Il faudrait avoir fait une longue expérience de tout ce qui se passe dans son propre organisme, avant de pouvoir obtenir avec la moindre

exactitude quelque aperçu de ce qui se trouve en dehors. Les faits contredisent ouvertement cette manière de voir. Nous n'avons pas du dedans la moindre connaissance des phénomènes qui s'accomplissent dans notre corps. Ce ne sont pas les choses qui nous touchent de plus près que nous reconnaissons les premières, mais bien celles qui se trouvent en dehors de notre corps, comme s'il n'y avait rien entre elles et notre perception. Nos propres organes des sens ne nous sont également connus que du dehors, exactement comme les objets extérieurs : il faut que nos propres organes comparaissent devant nos yeux et nos autres sens, comme les choses qui nous sont étrangères. Ce fait suffit pour renverser l'hypothèse des empiriques.

Mais peut-on arriver à la connaissance qu'il existe un monde extérieur au moyen d'une notion *aprioristique* de causalité ? Cela revient à demander si l'on peut arriver à voir au moyen de conclusions, de raisonnements? Malgré certaines apparences il faut répondre négativement. Et puis, si on concluait d'un changement intérieur en nous à une cause extérieure de ce changement, on n'arriverait jamais qu'à avoir la *pensée* de quelque chose qui produit le changement et à *croire* que ce quelque chose existe. Tout cela ne nous donnerait pas le monde extérieur réel. Il faut donc plus que la simple notion de causalité. Il faut qu'il y ait en nous une loi à priori, nous obligeant dès le début à tenir nos sensations objectives immédiatement comme réelles, distinctes de nous; il faut donc que nous reconnaissions des objets extérieurs, et qu'ensuite au moyen de l'expérience nous rectifiions cette conception, afin qu'elle ne soit pas en ouverte opposition avec la notion d'une chose extérieure. Cette rectification résulte de contrôle que les sens exercent les uns sur les autres.

Les empiriques conséquents, Bain et Stuart Mill, sentent fort bien que par la méthode empirique seule on ne saurait s'assurer de l'existence d'un monde extérieur : ce serait là en effet admettre le témoignage de l'expérience dans un domaine où elle ne saurait pénétrer. Aussi ces deux philosophes anglais, qui ne veulent être qu'empiriques, n'admettent-ils pas l'exis-

tence réelle des corps extérieurs. Pour Stuart Mill un corps n'est que la *possibilité* permanente de sensations.

Il s'agirait toutefois d'expliquer comment les hommes en viennent généralement à croire que les corps existent bien réellement d'une manière indépendante de nous. C'est bien simple, disent Stuart Mill et Bain : cette foi est le produit d'une généralisation erronée. Ayant toujours, dans certaines circonstances déterminées, certaines sensations déterminées, le même fait se produisant chez tous les hommes, nous sommes *disposés à croire* que la possibilité de ces sensations existe en elle-même, d'une façon indépendante ; qu'il existe ou non des êtres qui sentent. De sorte que, d'après ces philosophes, c'est par suite d'une *illusion* que nous croyons tous que la terre qui nous porte a existé avant l'apparition d'êtres sensibles sur sa surface, indépendamment d'êtres sensibles pour la percevoir ! ! Stuart Mill expose toute une théorie psychologique qui nous servirait par la simple association des idées à nous expliquer la perception du monde extérieur et des qualités primaires du corps.

On ne saurait donc arriver à la connaissance qu'il existe des choses extérieures, ni par la voie empirique, ni en concluant de l'effet à la cause : il nous faut au point de départ une nécessité primitive de l'intelligence nous contraignant de reconnaître que tout ce qui est réel existe d'une manière indépendante, c'est-à-dire absolue. Bien loin d'être le produit de quelques esprits fantastiques, la notion de l'absolu a son fondement dans l'intelligence.

J.-F. Astié.

(*La suite prochainement.*)

LE PROBLÈME CHRISTOLOGIQUE

DANS LES LIMITES DU NOUVEAU TESTAMENT [1]

Depuis tantôt six mois que l'autorité supérieure m'a appelé du fond de nos montagnes aux hautes et importantes fonctions dans lesquelles je viens d'être installé par les paroles aussi éloquentes que sympathiques de M. le chef du département de l'instruction publique et des cultes, je me suis tourmenté à chercher pour la solennité qui nous réunit maintenant un sujet qui sans être banal ne fût pourtant pas une question spéciale réservée aux théologiens de profession, un sujet, en un mot, digne d'attirer pendant quelques instants votre attention et propre aussi à vous faire connaître l'esprit général et la méthode de mon enseignement. J'ai longtemps erré; j'ai parcouru en tous sens ce vaste domaine de la théologie dans lequel je suis appelé à travailler comme ouvrier. Cette hésitation vous surprend peut-être et vous seriez tout disposés à l'attribuer à une trop grande abondance de richesses. Sans contredit, il n'est pas dans les sciences religieuses de champ plus riche en questions de tout genre et qui s'adressent à tous que celui qui fait l'objet de nos études spéciales.

Le Nouveau Testament constitue les sources par excellence de la religion chrétienne. C'est là que le fidèle puise la nourriture de sa foi, les lumières divines dont il a besoin ; c'est là que nos pasteurs cherchent et trouvent les éléments essentiels

[1] Cette étude, essentiellement méthodologique, a été lue comme discours d'installation dans la chaire d'exégèse du Nouveau Testament, à l'académie de Lausanne. Nous aurions aimé à lui donner, pour la *Revue*, une forme quelque peu autre et surtout plus développée. Cependant des motifs impérieux nous commandent de laisser à ce travail sa forme primitive, quitte à revenir plus tard sur les différentes questions qu'il soulève. Du reste, en tant que discours, il ne sera peut-être pas déplacé dans ce premier numéro de notre *Revue*, qui commence sa huitième année.

de leurs exhortations ; c'est là enfin que tous ceux qui veulent apprendre à connaître dans sa séve, dans son originalité première, le christianisme pour l'attaquer ou le défendre, sont tenus de prendre leurs informations, au risque de se tromper étrangement sur sa nature et sa valeur. Ce livre constitue en effet la base essentielle et fondamentale de la théologie chrétienne tout entière, dans ses diverses disciplines. L'histoire de l'église y trouve ses premiers principes, l'origine et souvent les causes de ces immenses transformations, de cet admirable développement par lesquels a passé la société chrétienne. On peut dire d'un autre côté que l'histoire des dogmes, ou si l'on veut l'histoire de l'église dans le domaine des idées religieuses, n'est autre chose que l'exposé des manières diverses de concevoir et de comprendre dans le cours des siècles les faits et les notions exprimés dans les écrits du Nouveau Testament, considérés comme la source la plus ancienne et la plus sûre, et par conséquent comme la norme du véritable christianisme. C'est dire aussi que la dogmatique d'un côté, la théologie spéculative ou, si l'on veut, la philosophie chrétienne de l'autre, tiennent de près à notre domaine. L'Ancien Testament enfin est lui-même étudié en vue du Nouveau, pour expliquer et mettre en lumière la genèse de ce dernier. Ce document est donc, au point de vue théologique, le centre d'où tout rayonne et auquel viennent se rattacher nos différentes disciplines. Ce fait, à lui seul, est bien propre à nous montrer la grandeur de la tâche qui nous est imposée et nous n'oserions envisager sans crainte l'immense responsabilité qui pèse sur nous, si nous ne pouvions compter sûrement sur le triomphe final de la vérité, qui finira par anéantir un jour toutes les erreurs dont nous pourrions nous rendre coupables, et si nous n'avions pas une ferme confiance dans le secours qui nous sera donné de Dieu.

Et, messieurs, nul de vous n'en ignore, les questions que soulève ce livre et son contenu demandent aujourd'hui plus que jamais aux penseurs, aux hommes qui s'occupent des sciences religieuses, des réponses pressantes, plus approfondies, plus vraies si possible que celles qu'ont données les

siècles passés. Elles demandent des solutions nouvelles en harmonie avec l'esprit de notre temps, avec les conceptions qu'il s'est formées par l'étude de l'homme et de la nature. Or, au milieu de tous ces problèmes, il en est un que peut-être vous ne considérerez point sans intérêt. Il a le don, bien légitime du reste, de passionner les esprits, et c'est lui surtout qui depuis un demi-siècle environ réclame une étude nouvelle en rapport avec les idées que, sous l'influence des progrès de la connaissance humaine, nous nous faisons des relations de Dieu avec le monde, du fini avec l'infini, du divin avec l'humain.

Il s'agit, vous l'avez deviné, de la *question christologique*, non point dans son ensemble, cela va sans dire, mais dans la sphère du Nouveau Testament. Nous avons à déterminer nettement la valeur et le caractère de la personne de Jésus de Nazara, telle qu'elle ressort de nos documents sacrés. Il a été dans le sens précis de ce terme le fondateur d'une religion nouvelle qui a pesé d'un grand poids dans les destinées de l'humanité et que nous prétendons être sinon dans toutes ses manifestations, du moins dans son essence, dans son principe, la religion définitive et parfaite. Le problème a donc une suprême importance ; mais ce n'est pas, je tiens à le constater expressément dès l'abord et à le bien faire entendre, une question de foi, une question religieuse qui reste elle-même entièrement réservée, mais un problème scientifique. Au point de vue purement religieux, la personne de Jésus-Christ a exercé et exerce encore une puissante influence, et depuis dix-neuf siècles plus d'un croyant a pu s'appliquer la parole du vieux saint Paul : *Christ est ma vie* [1]. C'est là un fait d'expérience indubitable, un fait bien constaté ; mais ce n'est pas la réponse au problème, c'est le problème lui-même, qu'il s'agit de résoudre. Au point de vue scientifique, nous nous demandons quelle est l'image, la vraie représentation de cette personnalité, si puissante qu'elle agit aujourd'hui encore dans les âmes, quelle est la cause, la nature de la cause qui corres-

[1] Philip. I, 21.

pond à un si grand effet. Le fidèle sent, fait l'expérience; l'homme de science, qui, pour bien saisir le phénomène, doit être lui-même aussi un croyant, se rend compte de l'impression reçue et l'analyse.

Le problème qui va nous occuper a fait l'objet de discussions sans nombre dans l'église. Dès l'origine de savants penseurs s'en sont informés; les conciles ont donné des solutions qui prétendaient s'appuyer sur l'Ecriture. Mais les formules des conciles catholiques, des diètes et des synodes protestants, les confessions de foi dogmatiques anciennes et modernes subissent la loi commune du développement et demandent sans cesse à être réformées et corrigées. Toutefois, dans la question que nous avons en vue, l'étude sérieuse et approfondie ne date pas de bien loin en arrière. La réformation, occupée avant tout de sa lutte contre Rome et des intérêts religieux, accepta en beaucoup de points et sans bénéfice d'inventaire la doctrine romaine, telle que l'avaient constituée les siècles. La christologie en particulier fut laissée intacte et l'on vécut pendant trois cents ans et plus de ce capital, sans songer qu'ici aussi une transformation était urgente, était réclamée par les principes mêmes qu'inaugura le grand mouvement religieux du XVIe siècle.

Beaucoup d'esprits fort sérieux et certainement très respectables se contentent encore des vieilles formules; mais qu'on l'approuve ou qu'on le désapprouve, peu importe ici, il se fait sentir dans l'église un mouvement puissant qui pousse à un remaniement complet de la question christologique. Ce phénomène me paraît tenir à deux causes principales. D'un côté les progrès accomplis dans le domaine des connaissances humaines, la manière plus approfondie et plus vraie de traiter les notions morales et religieuses nous font un devoir de refaire selon nos moyens le travail des siècles précédents. D'un autre côté, notre temps peut revendiquer pour lui, sans faire tort à sa modestie, le renouvellement des études et des méthodes historiques et à ce fait surtout se rattache la transformation christologique et dogmatique qui s'opère et dont nous appelons de tous nos vœux le prompt achèvement.

Depuis que Schleiermacher d'un côté, Strauss et Baur de l'autre, eurent accompli dans le domaine théologique une révolution et parfois une destruction qui a pu effrayer d'abord, l'Allemagne scientifique a compris qu'une des bases essentielles, indispensables d'une dogmatique digne de ce nom était l'étude sérieuse et historique de la personne de Jésus et des origines du christianisme. Ce mouvement généreux nous a valu des ouvrages d'une haute érudition, des travaux distingués, qui font la gloire et la valeur de la théologie allemande.

En France et chez nous, ce besoin de l'histoire en théologie s'est fait sentir beaucoup plus tard, ou plutôt, on peut le dire, il commence seulement à se manifester. Cette infériorité d'un moment serait facile à expliquer par la situation particulière de la France protestante et par d'autres causes encore. Dans notre pays, en particulier, l'élan religieux et philosophique qu'inaugura Vinet et que continuèrent brillamment quelques-uns de ses amis et disciples se porta principalement sur l'apologétique. Il établit la valeur du christianisme et son droit à se nommer la religion absolue sur des arguments spéculatifs, et revendiqua hautement, avec éloquence parfois, les droits légitimes et imprescriptibles de la conscience morale oubliée ou même anéantie par les penseurs d'outre-Rhin. Tous ces travaux n'ont pas été perdus pour la théologie, bien loin de là, et nous sommes heureux de nous sentir nous-mêmes sous cette vivifiante influence et de nous nommer les disciples de nos grands penseurs.

Toutefois, pour que cette apologétique chrétienne, cette philosophie religieuse ait une base solide, il est de toute nécessité qu'elle soit appuyée et confirmée par les faits, qu'elle montre jusqu'à quel point et dans quel degré elle a le droit de s'appeler chrétienne. Dans ce but, nous aussi nous avons à profiter, à faire, à refaire, à corriger s'il le faut les études historiques commencées ailleurs que chez nous.

Dans ce débat et ces recherches, le théologien du Nouveau Testament a avant tout le rôle d'un historien. Laissant de côté, autant du moins que cela se peut faire, les préoccupations dogmatiques, il doit rechercher les bases historiques, les éléments

primitifs de la question. Il expose non ses idées, les conceptions qu'il s'est faites, mais avec tout le soin, toute l'exactitude dont il est capable, celles qui présidèrent à la naissance du christianisme, celles de Jésus et des premiers écrivains chrétiens. Remarquez-le, messieurs, je ne demande pas à l'historien, surtout à l'historien religieux, ce qu'on est convenu de nommer l'impartialité absolue. On a voulu imposer celle-ci comme règle et condition de toute étude sérieuse ; mais c'est là une utopie que ceux-là mêmes qui sont les plus ardents à la réclamer et à la vanter sont les premiers à faire mentir. Et d'ailleurs fût-elle même dans le domaine des faits réalisables, je la considérerais comme le plus grand des malheurs. Pour l'étude d'un sujet, il faut l'amour de ce sujet, et l'on ne peut aborder la personne de Jésus sans un sentiment pareil. Il s'agit sans doute de voir les choses et les hommes tels qu'ils sont ; mais toujours est-il que nos yeux spirituels sont formés de telle manière que suivant notre développement, le milieu qui nous a formés, nous considérons les faits sous un angle spécial, et pour nous, messieurs, cet angle peut se déterminer par le postulat suivant : Jésus-Christ est le sauveur du monde, mon expérience, ma conscience morale, ma foi me l'affirment ; il me reste à pénétrer ce fait par mon intelligence, à le concevoir par l'histoire.

C'est dans cet esprit que je voudrais aborder ici le grave problème du Christ du Nouveau Testament, non pour le résoudre absolument, c'est la tâche de mes études et de ma vie, mais pour indiquer en peu de mots la méthode que je crois bonne et que j'essaierai de suivre. Vous ne vous étonnerez pas qu'en indiquant le chemin je ne décrive pas aussi le but ou le résultat du voyage. Il faudrait trop de temps pour parcourir la route entière, et puis, je l'avoue sans honte, je suis encore en voyage. Vous pardonnerez, n'est-il pas vrai, cette lacune ; vous la mettrez, si vous le voulez, sur le compte de la jeunesse d'un homme qui vient de quitter les bancs de l'auditoire et qui a eu à peine le temps de se reconnaître avant de monter dans la chaire professorale. Pour moi, je me console de cet état de choses par une pensée, triste à certains égards, mais consolante pourtant, c'est

que tant d'hommes blanchis déjà au milieu des labeurs sont à peine arrivés au but et par le ferme espoir que Dieu me donnera force et lumière pour faire moi aussi la portion du sentier qui m'est dévolue. Mais abordons sans plus tarder notre sujet spécial.

I

Dans l'étude du Christ d'après le Nouveau Testament, nous avons deux points principaux à examiner. Une partie de nos sources nous parlent de Jésus, de sa vie, de ce qu'il a dit et fait durant sa carrière terrestre. Elles nous font connaître d'après la tradition la personne historique du Maître, ce qu'était dans son caractère et son enseignement Jésus de Nazara. Dans cette catégorie peuvent être rangés la presque totalité de nos évangiles synoptiques et en partie seulement l'évangile de Jean, écrit à un point de vue plus spécial. Le reste de nos documents, parmi lesquels nous trouvons surtout les épîtres et aussi le quatrième évangile, qui occuperait ainsi une place intermédiaire, nous donnent plutôt au sujet de Jésus ce que ses contemporains, ses amis, ses disciples plus ou moins immédiats ont dit de sa personne, l'impression que cette personnalité a faite sur eux et la manière dont ils se sont rendu compte de celle-ci. Nous avons ici une première appréciation de cette grande individualité, fondée, comme je le crois, sur l'histoire et sur l'expérience religieuse. En d'autres termes, le problème christologique considéré dans les limites du Nouveau Testament comprend une question historique, ou mieux encore une question de faits et une question dogmatique. Ce dernier terme mérite d'être précisé; nous y reviendrons plus tard après avoir examiné la première partie du problème.

Nulle étude dans la théologie tout entière n'est aussi importante que celle de la personne historique du Christ. Pour bien saisir les grands mouvements religieux qui se sont manifestés au sein de l'humanité, il est absolument nécessaire de connaître aussi exactement que possible les fondateurs, les auteurs ou les promoteurs de ces phénomènes qui exercent sur

la vie, la civilisation, les destinées et la place des peuples dans l'histoire une influence aussi prépondérante. De nos jours ce besoin s'est de plus en plus fait sentir et l'on a fait de savantes recherches sur le Bouddha, sur Mahomet, par exemple.

Pour le christianisme, cette étude est encore plus essentielle si possible, grâce à l'importance que le fondateur de cette religion possède dans cette religion elle-même et à la place centrale qu'il y occupe. A bien des égards, le Bouddha et Mahomet n'ont été que les occasions ou les instruments des grands mouvements religieux qui portent leurs noms. Le corps de doctrine, les vérités religieuses et morales dont ces hommes ont été les premiers propagateurs existent en eux-mêmes, d'une manière indépendante de leurs personnes. Celles-ci n'ont dans le système qu'une place des plus minimes. Tout autre est la question pour le christianisme. Jésus de Nazara, à en croire le témoignage de l'histoire, ne s'est pas borné à se faire le porteur d'idées plus ou moins nouvelles, renouvelées ou développées, telles que celles du royaume de Dieu sur la terre, de la justice, de l'amour, de la miséricorde de Dieu qui est le père des hommes et non-seulement leur juge. Il n'a pas prêché un judaïsme spiritualisé seulement, mais par ses paroles et par ses actes, son martyre, par exemple, il a spécialement attiré l'attention de ses disciples sur sa propre personne à laquelle il a attribué une valeur particulière. De cette importance, de ce cachet spécifique que vous donnez ou refusez au fondateur du christianisme dépend aussi la valeur propre, la place spéciale que vous accordez à cette religion.

Aussi comprend-on fort bien, d'après ce que nous venons de dire, que tous les efforts de l'attaque et de la défense se concentrent sur ce point, que toutes les grandes tendances de la théologie moderne se distinguent les unes des autres par leurs diverses manières d'envisager la personne du Christ. Pourquoi avons-nous vu tant d'hommes distingués, mais d'opinions différentes, opposées même, depuis Strauss, Schleiermacher, Neander jusqu'à Keim, de Pressensé et Renan, pour ne citer que quelques noms, appliquer tout leur talent et leur vaste savoir au problème dont nous parlons? Ce fait ne montre-t-il pas déjà

à lui seul toute l'importance que l'église et le christianisme entiers attachent à cette question compliquée.

Je dis compliquée et elle l'est en effet. Strauss le premier, Strauss qui inaugura à bien des égards les recherches sur le Christ historique, en fit la dure expérience. Il nous a donné un grand enseignement. Malgré la part de vérité que renferme son point de vue, il nous a montré que, pour arriver à une solution de la question, il n'est nullement suffisant de critiquer, de dissoudre par l'analyse la vie du Christ des évangiles en appliquant partout un seul et unique procédé. Le mythe peut avoir ici et là sa raison d'être ; mais il n'explique pas tout. Rien n'est plus dangereux dans une question d'histoire que de vouloir, à bonne intention sans doute, reconstruire l'histoire au moyen d'un système philosophique, qu'il vienne de Hegel ou d'ailleurs Toutefois, si le procédé de l'illustre mais trop ardent Wurtembergeois est maintenant partout abandonné dans ce qu'il a d'exagéré, il a néanmoins le mérite d'avoir frayé la voie à une étude vraiment historique. La *Vie de Jésus* de Strauss, inspirée par la philosophie de son compatriote Hegel, n'était elle-même, et nous pourrions fort bien le montrer, si c'en était ici le lieu et le moment, que la résultante presque nécessaire des travaux précédents, soit de ceux du supranaturalisme qui se contentait d'une harmonie des évangiles, où l'esprit de la période des lumières ne laissait pas que de trouver sa place, soit des études du rationalisme, de Paulus entre autres, qui se bornait à enlever, par des moyens qui nous font maintenant sourire, ce que les faits évangéliques avaient de surnaturel. Aussi a-t-elle eu l'immense et précieux avantage de montrer clairement, sans qu'il y eût aucune illusion possible, le néant du système et les graves défauts de la méthode employée jusque-là [1].

Cette *Vie de Jésus*, qui suscita tant de colères, tant de débats

[1] Ce point de vue et particulièrement les rapports étroits qui unissent la *Vie de Jésus* de Strauss aux méthodes théologiques de son époque ont été développés de la facon la plus intéressante par le professeur Hausrath, de Heidelberg, dans un ouvrage dont le premier volume vient de paraître : *David-Friederich Strauss und die Theologie seiner Zeit.* Heidelberg, Bassermann, 1876.

passionnés, qui remua profondément les esprits, fit comprendre qu'il était de toute nécessité d'appliquer aux évangiles, à l'histoire du fondateur du christianisme les mêmes règles historiques qu'aux ouvrages et aux hommes de l'histoire profane. Quelques-uns ont pu s'effrayer de cette prétention, comme si l'image du Christ avait à perdre quelque chose du grand jour et de la critique de l'histoire; mais ce sont là de vaines terreurs qui témoignent d'une petite foi dans la puissance de la vérité, d'un respect peu éclairé pour la personne du Maître. Celle-ci n'a rien à craindre de la science sérieuse et chrétienne; elle a tout à gagner dans ce travail qui, en fin de compte, c'est notre forte espérance, aboutira à sa gloire.

Or ces règles, ces préceptes suivis par la méthode historique moderne et qui sont les conditions essentielles d'une connnaissance exacte et scientifique de Jésus, peuvent tous se ramener à deux: Il s'agit en premier lieu de se rendre compte de la valeur, de l'âge, de l'authencité des documents que nous avons à notre disposition pour notre étude, de la confiance qu'ils peuvent inspirer, de leur point de vue et de leur but; il faut ensuite acquérir une idée vraie de l'époque, du milieu moral, religieux, politique, social, dans lesquels s'est passée la vie du Christ et dont il a lui-même reçu l'empreinte.

Quant à la première condition, celle qui plus que toute autre manquait à Strauss, Baur et son école se sont chargés de nous mettre sur la voie. On peut reprocher à ce chef illustre de l'école de Tubingue et à plusieurs de ses disciples les plus immédiats un certain parti pris, des exagérations de points de vue justes en eux-mêmes, une tendance assez prononcée à nier plutôt qu'à affirmer, parfois une subjectivité excessive dans les arguments employés et qui enlève à ceux-ci leur valeur. Tous ces griefs peuvent être fondés et ces fautes s'expliqueraient déjà suffisamment par ce phénomène constamment remarqué dans l'histoire que les idées et les principes nouveaux prennent toujours chez ceux qui les ont trouvés une forme et une importance plus grandes qu'il ne convient et qu'on est obligé d'atténuer dans la suite. En tout cas, nul esprit sérieux ne pourra contester au professeur de Tubingue le zèle, la sagacité,

la finesse, la profondeur de vue, le tact exquis de l'historien. C'est lui qui avec ses disciples tels que Schwegler, Kœstlin, Hilgenfeld, a créé au fond l'histoire critique du Nouveau Testament. Sous son impulsion, tous les partis, toutes les tendances se sont mis à l'œuvre. On a étudié jusque dans leurs moindres détails nos documents canoniques. Aucun livre n'a échappé; les témoignages du premier siècle, les preuves externes et internes, la langue, les idées et l'histoire du temps, le développement religieux et philosophique de l'époque, tout a été mis à contribution pour jeter sur nos documents et leur origine le plus de lumière possible. Pour les évangiles, en particulier, on peut dire que chaque ligne a été étudiée en détail. Les ouvrages qui traitent de ces questions sont devenus très nombreux et représentent des tendances très diverses, depuis le vieil Hilgenfeld, qui continue encore, avec quelques légères modifications, le système de Baur, son maître, jusqu'à de Wette, Bleek, Weizsæcker, Weiss, Holtzmann, Volkmar et Scholten.

Quel est le résultat de cet immense et minutieux travail ? A l'heure qu'il est on ne peut dire qu'il soit achevé; au contraire, il reste encore beaucoup à faire, beaucoup de questions à éclairer, de solutions mêmes à réviser, et peu nombreux sont les points sur lesquels on est parvenu à s'accorder entièrement et qu'on peut considérer comme définitivement acquis. Il semble parfois qu'il y ait presque autant de solutions que de critiques, plus d'hypothèses et de chaos que jamais. Cet état de choses peut sembler un moment donner raison aux esprits timorés qui demandent à grands cris qu'on en revienne aux anciens points de vue et qu'on accepte sans plus tarder les traditions que notre siècle a voulu orgueilleusement renverser, car, dit-on, la critique engendre un état général de scepticisme, la négation de toutes les vérités reçues. Strauss est en partie d'accord avec ces craintifs. Dans son dernier ouvrage, qui est comme le testament spirituel (désolant testament à la vérité) de cet homme[1], il prétend qu'on ne peut rien savoir d'exact sur la personne de Jésus, vu que nos évangiles n'ont aucune

[1] Der alte und der neue Glaube.

valeur historique. C'était là peut-être une boutade du vieillard dans un moment de mauvaise humeur, mais nullement l'expression de la situation actuelle. Au contraire, les études faites jusqu'ici semblent nous amener à ce résultat général que les synoptiques nous donnent en somme des matériaux historiques assez certains. On discute encore pour savoir lequel de nos trois évangiles est le plus ancien et se rapproche le plus de la source primitive. Celle-ci doit être cherchée uniquement dans la tradition orale, ainsi que dans quelques écrits évangéliques relatant tout ou partie de la vie et de l'enseignement du Maître, ou bien se trouverait-elle principalement dans un ouvrage perdu pour nous et dont les restes et la physionomie nous auraient été conservés surtout par notre Marc actuel, comme le veulent Holtzmann et Reuss? Quel rapport y a-t-il entre les *Discours de Matthieu*, cités par Papias, évêque de Hiérapolis au milieu du second siècle, et l'évangile qui porte le nom de cet apôtre? Voilà autant de problèmes à étudier encore. Mais ils deviennent à certains égards secondaires quand on songe que les synoptiques fournissent, de l'avis général, une base historique solide. On peut se rapprocher plus ou moins de l'un d'eux, préférer Marc à Matthieu ou Matthieu à Marc, mais cette divergence laisse subsister en entier le fondement posé et n'atteint à tout prendre que des détails.

Quant au quatrième évangile, il est encore trop sujet aux critiques et aux débats pour que nous puissions le ranger sur la ligne des trois premiers, bien que pour nous-mêmes nous penchions fort à admettre son authenticité, surtout après le savant et consciencieux travail de M. Godet sur ce sujet. Nous aurions sans doute nos réserves à faire, nous voudrions établir plus exactement que ne le fait le théologien neuchâtelois l'influence de la personne et des réflexions de saint Jean sur la manière dont il rend les discours du Seigneur, par exemple. Mais passons et contentons-nous de dire que, de l'avis de presque tous les critiques, les synoptiques nous fournissent des matériaux suffisants pour connaitre historiquement la vie et l'œuvre de Jésus.

Toutefois, ce point de vue général ne suffit pas, car un ou-

vrage authentique, historique, peut renfermer des erreurs. Il faut donc entrer dans l'analyse elle-même, étudier fait après fait, parole après parole et discuter la valeur de chacune des narrations, de chacune des affirmations de l'évangéliste. C'est ici surtout que le point de vue philosophique auquel on se place exercera son influence sur les résultats auxquels on pourra aboutir. Selon que vous concevez les rapports de Dieu avec le monde, vous admettez ou niez le surnaturel et par ce fait vous admettez ou niez à priori un certain nombre de récits évangéliques, connus sous le nom de miracles. Ici, on ne peut y contredire, la question historique est dominée par un problème de philosophie que l'histoire en elle-même est incapable de résoudre. Si, avec le déterminisme ou le déisme, le surnaturel est une notion contradictoire, impossible à concevoir, il faudra de toute nécessité nier le caractère historique des miracles et le problème consistera à expliquer comment il se fait qu'à une époque relativement rapprochée des événements les légendes ou les mythes aient pu s'emparer à un tel point de l'histoire de Jésus ; pourquoi tant de guérisons, par exemple, nous sont rapportées et attribuées à la puissance surnaturelle du Maître. Je ne crois pas cette tâche facile. Les plates explications d'un Paulus, l'ingénieux système de Strauss qui résout tout en mythes, les habitudes orientales, l'amour du Sémite pour les faits concrets, la disposition de cette race à matérialiser les idées, l'influence même de l'esprit nouveau inspiré par Jésus et qui aurait porté les premiers chrétiens à entourer leur maître de l'auréole des miracles, les analogies historiques empruntées à d'autres milieux, à d'autres religions, ne m'ont pas encore convaincu du caractère légendaire de tous ces faits extraordinaires. J'avoue croire encore à la possibilité du surnaturel, que j'estime entièrement conforme aux notions chrétiennes de Dieu, de l'homme et de la nature[1]. J'en demande pardon aux habiles qui tranchent d'un mot la question. Pour moi, elle me paraît plus compliquée qu'on a l'air de le penser. Qu'il puisse y avoir dans nos documents tel fait lé-

[1] Comp. Les conditions et la notion du surnaturel au point de vue du théisme. — Revue de théologie et de philosophie. Juillet 1876.

gendaire, telle narration mal rapportée, c'est ce que je crois vrai. C'est à la critique de détail de décider dans chaque cas particulier, sans que pour cela le principe général soit entamé.

Une fois ce travail accompli, nous n'avons encore réalisé qu'une partie de notre tâche. Il nous reste à coordonner le mieux possible les faits que nous aurons reconnus comme historiques, à chercher la place de chacun d'eux, afin d'avoir, non-seulement un tableau d'ensemble tel que celui que nous tracent à grands traits et sans préoccupations scientifiques nos évangiles, mais aussi une histoire qui nous fasse entrer dans la genèse des événements, dans leur enchaînement. Comme tout être humain Jésus a eu un développement, non-seulement physique, mais aussi intellectuel et moral, et l'histoire s'appliquera à rechercher, à caractériser les principales phases de ce développement. Dans la première, cela se comprend, Jésus se forme avant tout lui-même comme individu; il est plus réceptif qu'actif. Il considère le monde, s'instruit par l'expérience, s'informe même auprès des docteurs de Jérusalem des choses qui le préoccupent. Arrivé à l'âge de la maturité avec une claire conscience de son but, il se met à l'œuvre, accomplit sa mission. Ne serait-il pas possible, à l'aide des quelques rares indices que nous fournissent nos évangiles, de montrer le progrès dans l'idée que se fait Jésus de sa mission de Messie, du développement continuel de sa communion avec Dieu? Le Christ a-t-il eu dès le commencement de son ministère une vue parfaite de sa passion? Questions difficiles et intéressantes à résoudre avec beaucoup d'autres.

En tout cas, une chose est certaine et c'est la condition même de toute histoire. Jésus, que l'Ecriture regarde comme un homme, sur l'humanité duquel elle insiste avec force, a dû à priori subir un développement dans tout son être. Si on le conçoit autrement, il ne faut plus parler de son humanité; il faut se ranger parmi les docètes et nier carrément une histoire de sa personne.

Enfin les évangiles, si authentiques puissent-ils être, ne suffisent pas pour donner à Jésus sa vraie place dans l'histoire,

pour déterminer avec exactitude ce qui le distingue particulièrement, ce qui fait son originalité et sa grandeur. Comme nous l'avons indiqué plus haut, pour être compris dans sa vérité, tout individu qui a joué un rôle historique important doit être placé dans le milieu dans lequel il a vécu, jugé et apprécié d'après les circonstances qui l'ont entouré. On a raison sans doute d'appeler Jésus une individualité centrale dans l'histoire, un homme qui, au point de vue religieux, dépasse en puissance, en autorité et par l'immense influence qu'il a exercée, tout ce que nous avons connu jusqu'à ce jour. Tous les hommes sérieux, même les plus prévenus, les plus opposés au courant d'idées et de sentiments qui ont dans le christianisme leur berceau, ne peuvent nier ce fait et doivent en tenir dans l'histoire un compte proportionné à la grandeur de cette influence.

Malgré cela, les lois générales de l'histoire qui rattachent les uns aux autres par d'étroits liens les événements et les phénomènes de tout genre qui se succèdent au sein de l'humanité n'ont pas été violées par l'apparition de cette personnalité gigantesque, qui n'est qu'un anneau, anneau important, essentiel, central, dans la longue chaîne de l'humanité. Il s'agit donc de savoir comment cet anneau se rattache à ceux qui l'ont précédé.

Il y a une grande part de vérité dans les paroles suivantes de Spinoza : « L'homme n'est pas dans la nature comme un empire dans un empire, mais comme une partie dans un tout, et les mouvements de l'automate spirituel qui est notre être sont aussi réglés que ceux du monde matériel où il est compris. » Otez à cette thèse du grand philosophe ce qu'elle a de trop déterministe dans sa négation de toute liberté et vous aurez cette idée, à mon sens profondément juste, que chaque individu est en partie formé dans son caractère, dans ses idées, dans la manière dont il conçoit sa mission dans le monde, par l'époque qui l'a vu naître. Si, d'un côté, en vertu de sa liberté et selon l'énergie de son individualité, il moule plus ou moins à sa façon les facteurs qui le forment et exercent sur lui une constante influence, il est pourtant toujours par quelque côté fils

de son temps, qu'il ne peut dépasser que dans la mesure où cette faculté créatrice que nous appelons le génie lui a été donnée.

A cette loi, nul être humain n'échappe et, comme Platon, Racine, Shakspeare s'expliquent en partie par leur époque, Jésus aussi fut fils de son temps, enfant de sa patrie terrestre, de ses conceptions, de ses luttes, de ses préoccupations. S'il fût né à Athènes, dans ce centre intellectuel et philosophique, plutôt que dans un bourg obscur de Palestine, dans un milieu religieux profondément différent du monde grec et dans lequel les conceptions de Dieu, du monde, de la nature, étaient autres que celles de l'antiquité classique, il eût porté aussi un autre caractère et son génie se serait manifesté sous une autre forme.

Aussi pour connaître Jésus importe-t-il extrêmement de connaître son milieu historique et, à ce point de vue, il nous reste encore beaucoup à faire. Comme cela arrive trop souvent pour les grands génies, on les étudie trop en eux-mêmes sans tenir un assez grand compte des circonstances qui les ont produits, sans chercher suffisamment comment ces héros ont été ce qu'ils ont été, non-seulement par la force de leur caractère, par cette étincelle divine qui leur fut dévolue, mais encore par leur milieu. Ainsi combien ne trouvons-nous pas d'hommes, même parmi les plus instruits en ces matières, qui n'ont qu'une idée fort peu nette des liens qui rattachent Jésus à son époque, qui, par conséquent, ne peuvent concevoir que très généralement aussi ce qui fait son originalité et sa grandeur.

Ainsi l'on croit et l'on dit souvent que Jésus se rattache à l'Ancien Testament, dont il spiritualise ou développe les notions fondamentales. A prendre cette thèse dans tout ce qu'elle a de vague, nous n'avons rien à y opposer. Rappelons seulement qu'entre Jésus et le dernier prophète de l'ancienne alliance avant Jean-Baptiste, il s'est écoulé près de quatre siècles. Durant ce temps, les idées ont marché, l'état religieux d'Israël n'était plus sous Hérode Antipas ce qu'il fut au VIIIe siècle ou à l'époque de Malachie. La domination persane, puis la période grecque exercèrent sur la marche des idées

une profonde influence, sans parler de la philosophie d'Alexandrie, de Philon, entre autres. Les apocryphes de l'Ancien Testament sont les trop rares documents de cette époque. A l'heure où Jésus apparut sur la scène de l'histoire, le peuple juif, en Palestine du moins, était divisé en plusieurs partis religieux, qu'il s'agirait d'étudier sérieusement. Les sadducéens représentaient la tradition antique; les pharisiens, tout en se rattachant à la loi, prétendaient pouvoir la développer et constituaient en religion ce qu'en politique nous appellerions la fraction progressiste. Les esséniens enfin, établis sur les bords occidentaux de la mer Morte, non loin des lieux où le Baptiste exerça son ministère, avaient leurs doctrines spéciales. En outre, le livre de Daniel et probablement d'autres apocalypses semblaient à ce moment occuper les esprits [1]. Ces phénomènes divers donnaient à la synagogue, à la vie religieuse du peuple palestinien un cachet particulier. Jésus a profité, a tenu compte positivement ou négativement de tous ces éléments, il a été influencé par eux. Ainsi, pour ne citer qu'un trait, qu'un seul exemple, la notion du royaume des cieux, à laquelle le prédicateur galiléen a donné une si grande importance et un si complet développement, n'est qu'en germe dans les écrits canoniques de l'ancienne alliance; elle se retrouve développée et précisée dans les apocryphes.

Au point de vue politique, la situation de la Palestine à l'époque de Jésus était toute spéciale, et la position faite à la société juive par la conquête romaine ne laissait pas que de donner au pays et à ses antiques espérances messianiques une couleur particulière. On pourrait relever d'autres points encore; mais le temps presse et nous devons passer. Disons seulement que cette étude qui consiste à placer Jésus de Nazara dans son milieu historique, qui cherche à jeter par là un nouveau jour sur sa personne, a été entreprise par deux théologiens de renom, Hausrath et Keim? Mais cette préoccupation, ce point de

[1] Ainsi le *Livre d'Hénoch* et l'*Assomption de Moïse*. — *Hausrath*, Neutestamentliche Zeitgeschichte. (1868-1872.) *Keim*, Gesch. Jesus von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben seines Volkes, 3 vol. — Citons encore *Schürer*, Neutest. Zeitgesch. (1874.)

vue relativement nouveau demandent encore beaucoup d'études spéciales, ont besoin aussi d'être complétés et précisés en plus d'un point.

Ainsi, par les divers moyens que nous venons d'indiquer, et en suivant scrupuleusement la méthode scientifique, nous pouvons arriver, je crois, à connaître d'une façon assez complète la personne historique du Christ et à déterminer l'essence même de son caractère et de son œuvre. Mais après les faits et leur exposition génétique, il nous reste à examiner l'impression que la personnalité de Jésus a faite sur ses contemporains et comment ceux-ci l'ont expliquée. A cette question, que répond le Nouveau Testament?

II

Il y répond en statuant, de diverses manières et à divers points de vue, ce que nous avons coutume d'appeler la divinité de Jésus-Christ. Qu'on veuille bien le remarquer, cette affirmation n'est pas à proprement parler une thèse historique, l'affirmation d'un fait concret. Elle résume plutôt l'impression que la personne du Christ historique a faite sur ses contemporains et l'explication qu'ils ont donnée de l'influence de cette puissante individualité. C'est pour cela que nous rangeons l'étude de cette question, non pas dans l'histoire même du Maître, bien qu'elle puisse fort bien en former la conclusion, mais plutôt dans la théologie biblique. C'est, si l'on veut, la philosophie de cette histoire, son explication dernière. Aussi avons-nous appelé ce côté de la question le côté dogmatique.

Cette impression, cependant, résumée dans ces mots : la divinité du Christ, s'appuie sur l'histoire, en est la conclusion. Elle a été produite par les faits, par la personnalité même de Jésus, par ses miracles, par ses paroles pleines d'autorité et de nouveauté, par son caractère, par sa pureté morale et aussi par certaines expressions employées par Jésus, lorsqu'il parlait de la nature de ses rapports avec Dieu son Père. Il prétendait, n'est-il pas vrai, d'après le témoignage de nos documents, être sur la terre l'exacte représentation de Dieu, son image

parfaite, puisque quiconque l'avait vu et connu avait vu et connu le Père [1]. Il disait encore que lui et son Père ne formaient au fond qu'une seule et même unité morale, et que le secret de la communion entre l'homme et Dieu se trouvait dans sa propre personne. Par elle, en elle, la créature s'unit au créateur, le divin à l'humain.

L'expérience de la primitive église, l'immense et féconde impression produite par le Maître sur les disciples ont confirmé ces assertions, étranges au premier abord, et dans un accord unanime ou presque unanime les écrivains du Nouveau Testament ont proclamé ce grand fait, expression de leur conscience religieuse : Jésus est divin d'origine ; il dépasse par sa grandeur morale tout enfant d'Adam. En lui s'est réalisé une fois l'idéal humain, l'union complète du divin et de l'humain, et ainsi il est devenu le modèle accompli, le type le plus parfait de la race humaine.

Ce langage que je viens de tenir, messieurs, ressemble plus, n'est-il pas vrai, à celui d'un homme inspiré par l'esprit du XIXe siècle, par les conceptions religieuses, morales, spéculatives de notre époque qu'à celui des écrivains du Nouveau Testament. C'est vrai : et, dans ces quelques mots, je n'ai cherché qu'à exprimer à ma manière et selon les habitudes d'esprit qui me sont propres la pensée fondamentale, la substance même de ce que nous disent en une autre langue les premiers et plus anciens écrivains chrétiens. Mais ce phénomène vous montre qu'ici pour le côté dogmatique, comme pour le côté historique de la question, il est nécessaire de tenir compte des formes et des méthodes de pensée propres aux divers âges de l'histoire. Le Christ dogmatique du Nouveau Testament, ou si vous le voulez, pour employer une expression usitée, le Christ idéal, a besoin lui aussi d'être étudié à la lumière des idées, des conceptions diverses au milieu desquelles il est né.

Et n'est-ce pas peut-être pour avoir trop négligé cet élément au fond si simple et si naturel que les discussions sur ce sujet

[1] Jean XIV, 9.

ont si souvent dégénéré en débats passionnés et stériles. Chacun tranche la question de prime abord, chacun nie ou accepte l'impression apostolique, selon les idées qu'il se fait de Dieu et de ses rapports avec le monde. Personne ne songe qu'il serait avant tout nécessaire de s'informer quelle est au fond l'exacte conception du Nouveau Testament sur ce sujet, de ce qu'il y a de permanent, d'éternellement vrai dans ce système et de ce qu'il faut attribuer à l'époque, aux idées du temps, élément constamment variable et toujours à transformer, au fur et à mesure des progrès de la pensée et de l'état général de la conscience religieuse. D'ailleurs, si l'on y regardait d'un peu près, on verrait bientôt, on l'a vu du reste, que nos écrits sacrés, tout en ayant sur le sujet qui nous occupe une pensée unique et fondamentale, présentent pourtant celle-ci sous des formes ou des faces différentes, et nous donnent ainsi le spectacle non d'une seule et unique christologie, mais de plusieurs systèmes de ce genre. On peut, en tout cas, en compter deux, peut-être même davantage. Ainsi les évangiles de la naissance ont à la base de leurs divers récits une conception matérialiste, ou du moins physique, assez différente de celles de la théologie johannique ou du système paulinien. Paul, en plus d'un point, s'écarte de Jean, et si nous en avions le temps, nous pourrions entrer dans les détails de ces divergences. Mais, quoi qu'il en soit, un trait essentiel sépare la christologie apostolique de la nôtre. « Comme le dit Rothe, les premiers chrétiens et leur époque n'avaient pas et ne pouvaient pas avoir la notion d'une habitation morale de Dieu en Christ [1]. Aussi cherchaient-ils, Paul et Jean en particulier, à y suppléer et à résoudre le problème de la divinité du Christ par le moyen de l'idée, alors répandue dans la théologie juive, d'un esprit du Messie qui aurait préexisté dans le ciel auprès de Dieu. » Ainsi est née

[1] *Le problème christologique*, par J.-F. Astié, 1874, pag. 221. La pensée de Rothe est sur ce point quelque peu absolue. Il est évident que la théologie apostolique possédait la notion de l'habitation morale de Dieu dans l'homme. Il suffit de citer, pour le prouver, la doctrine du Nouveau Testament sur le Saint-Esprit. Mais ce qui est sûr, et c'est en cela que la pensée de ce théologien nous paraît très juste, c'est que pour expliquer

l'idée du Christ préexistant [1], du Verbe qui était éternellement auprès de Dieu et qui a été manifesté en chair. Christ, dans cette conception, est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toutes les créatures, le commencement de la créature de Dieu. Tout en conservant l'identité personnelle, son moi, comme s'exprime la philosophie moderne, a passé de la sphère divine, de l'existence indépendante de l'espace et du temps dans la sphère humaine, dans le monde fini. Il a été soumis à toutes les conditions des êtres finis, et le procès normalement commencé, moralement accepté, s'est achevé dans la glorification du Christ, c'est-à-dire dans une perfection dans laquelle l'être lui-même a acquis la réalisation parfaite et définitive de son individualité. C'est là, à grands traits, la physionomie, la tendance générale du système. Il s'agit maintenant, pour la théologie historique du Nouveau Testament, d'entrer dans les détails, de pénétrer dans l'intimité même des idées exprimées, d'en montrer la genèse, le développement, la raison d'être, ce que le temps dont nous disposons ne nous permet pas de faire.

Un mot encore et j'ai fini : Quelques-uns de mes auditeurs se demanderont peut-être ce qui restera pour nous de cette impression des apôtres, de cette divinité de Jésus-Christ, après qu'elle aura été éclairée et expliquée à la lumière de l'histoire. Devrons-nous prononcer une condamnation complète de ce point de vue et le ranger purement et simplement au nombre de ces systèmes que la pensée philosophique et religieuse s'est plu à élever dès l'origine de notre race et qui disparaissent

la personne de Christ on insistait moins que ne nous le faisons de nos jours sur l'identité essentielle de la nature divine et de la nature humaine. On expliquait surtout la divinité du Christ par sa préexistence. Sans négliger ce côté de la question, nous mettons aussi l'accent sur le côté moral, nous déduisons la divinité du Christ plus encore de sa parfaite sainteté que de sa préexistence. — Voyez aussi *Ch. Secrétan*, Philosophie de la liberté. — L'histoire. — Leçon XIII.

[1] N'oublions pas, cependant, que cette explication est à elle seule insuffisante. Il s'agirait, entre autres, de savoir, la question n'est pas entièrement résolue pour moi, si Jésus lui-même n'a pas affirmé sa préexistence.

les uns après les autres? Je ne le crois pas. Plus d'un détail sans doute, plus d'un trait de ces vastes et grandioses conceptions devront s'effacer devant nos yeux habitués à une autre lumière, à une autre mesure des choses. Mais le principe lui-même, l'impression résumée par ces mots : la divinité du Christ reste toujours, même si en plus d'un point nous la présentons et la concevons d'une façon quelque peu différente des auteurs du premier siècle.

J'en trouve une première preuve chez ceux-là mêmes qui s'efforcent de faire disparaître cet élément de la christologie moderne. Strauss lui-même n'a-t-il pas déclaré dans un de ses meilleurs, mais trop courts moments, que Jésus est un être *unique*, qui ne sera jamais dépassé. Keim, de son côté, en appelle à la personne du Christ comme au plus grand des miracles, comme au seul vrai miracle. Qu'est-ce à dire en dernière analyse, sinon que Jésus est plus grand qu'aucun homme. Car c'est gravement outrager l'humanité et son histoire que de dire de l'un de ses membres, même du plus grand, du plus profond des génies, qu'il ne sera jamais dépassé. — Qu'en savons-nous? Qui nous le dit? Où est la garantie d'une affirmation aussi colossale? Et si nous sommes forcés par l'étude impartiale des faits d'accorder à Jésus cette place unique, centrale, dans le sein de notre race, pourquoi vouloir attribuer à cette exception une cause tout ordinaire, pourquoi se refuser à proportionner la cause à l'effet?

Comme le dit un de nos théologiens, « si les études historiques impartiales ne permettent pas d'admettre les préjugés de l'ébionitisme le plus extrême qui ne sait voir en Jésus qu'un simple homme, il faut avoir le courage de surmonter la répulsion à l'égard du surnaturel, pour peu qu'on tienne encore à sa réputation d'historien désintéressé et impartial [1]. » Et pour nous, jusqu'à plus ample informé, en attendant une solution plus satisfaisante du problème, si toutefois on peut jamais nous la donner, nous en restons, pour le principe général, à la conclusion des apôtres : Jésus est un être qui unit en sa personne la divinité et l'humanité. Ce qui nous permet de faire cette

[1] *Le problème christologique*, par Astié.

synthèse, c'est cette notion biblique et chrétienne, trop oubliée et négligée, qui ne voit pas dans ces deux natures ou ces deux formes d'existence une différence essentielle, mais une identité fondamentale. Si l'on nous permettait d'exprimer ici en deux mots notre pensée sur ce sujet, pensée qui, pour être bien comprise et équitablement jugée, devrait être développée, nous dirions : Jésus a réalisé d'une manière parfaite l'idéal humain, il a atteint à la parfaite sainteté et par là il a montré qu'il possédait en lui la vraie nature humaine. Celle-ci, comme le pressentaient déjà les antiques traditions religieuses des Hébreux [1], suppose nécessairement un rapport métaphysique, un rapport de nature entre Dieu et l'homme, condition essentielle d'une union morale entre la créature et son créateur. Ce Jésus, chef nouveau de l'humanité restaurée, invite ses frères à le suivre et à atteindre, par leur communion avec l'Auteur et le Principe de tout ce qui existe, cette union dans leur personne du divin et de l'humain qui leur permettra de se nommer légitimement les fils de Dieu.

On nous reprochera peut-être une trop grande hardiesse et un abandon dangereux et effrayant des doctrines scripturaires. Ce reproche, je le crois peu fondé. J'ai abandonné peut-être certaines théories acceptées et aimées, mais non les principes, les bases mêmes de la foi évangélique. D'ailleurs, j'appartiens à ceux qui, avec notre grand Vinet, ont encore la naïveté de croire que l'Evangile a toujours de nouveaux trésors à nous dévoiler, que sous son influence bénie nous sommes appelés à sonder toujours mieux, à approfondir toujours davantage les grandes choses qu'il nous enseigne, afin d'avancer toujours plus aussi dans une véritable connaissance de l'homme et de Dieu. Ce grand élan donné à la pensée et à la foi religieuse par Jésus n'est point achevé encore ; il durera autant que le monde lui-même et le même esprit de foi et de science aussi qui a produit et inspiré les saint Paul, les saint Jean, les Calvin, les Luther, avec leur amour pour la cause de Dieu qui est celle de l'humanité, avec leurs profondes spéculations, a encore aujourd'hui la force créatrice des premiers jours.

[1] Gen. I, 28.

III

Tel est aussi l'esprit de science et de foi éclairée qui, avec l'aide de Dieu, dirigera mon enseignement, tant qu'il me sera donné de me trouver au milieu de vous. Il n'est, du reste, point nouveau venu dans cette académie vaudoise, qui a déjà compté dans son sein plus d'un esprit d'élite, plus d'un savant penseur. Et sans chercher bien loin parmi ceux qui ne sont plus, je me fais un plaisir et un devoir de rendre ici un témoignage public de ma reconnaissance à ceux d'entre vous, messieurs les professeurs, mes chers collègues, qui avez été mes maîtres bien-aimés. Vous m'avez inspiré l'amour du travail ; vous m'avez initié aux profondeurs de la pensée avec cet esprit de largeur et de vérité dont je viens de parler. Vous, en particulier, messieurs les professeurs de la faculté de théologie, vous avez été pour moi dès l'origine, comme vous l'êtes pour tous ceux qui vous sont confiés, non-seulement des maîtres vénérés, de savants docteurs, mais aussi des amis fidèles et dévoués. Il n'est pas éloigné le temps où j'étais moi-même assis sur les bancs de l'auditoire pour écouter vos profondes et intéressantes leçons, et certes je ne pensais pas alors que je serais sitôt appelé à me placer à vos côtés. S'il m'eût été permis de choisir, j'aurais préféré rester encore longtemps dans la solitaire mais aimable vallée où j'exerçais avec joie la grande et noble mission de ministre de Jésus-Christ, où je pouvais travailler et méditer en paix les difficiles problèmes que nous pose la religion. Mais il a dû en être autrement. Acceptez-moi donc non-seulement comme un collègue dans la grande œuvre que nous avons à poursuivre en commun pour le bien de la patrie et de l'église, mais aussi comme un homme qui, à cause de sa jeunesse et de son inexpérience, a encore grand besoin d'être dirigé et conseillé. Traitez-moi encore un peu, je vous prie, comme votre élève ; que je trouve en vous des guides sûrs et éclairés !

Quant à vous, messieurs les étudiants, que vous dirai-je ? Ma présence en ce lieu, à ce moment, doit, n'est-il pas vrai,

rappeler à votre mémoire le maître aimé et regretté [1] que nous avons perdu et auquel je suis appelé à succéder. Ses talents, son affection, ses dons du cœur et de l'esprit dont il était si richement doué, vivront longtemps encore au milieu de nous, et ce souvenir nous consolera quelque peu de son trop rapide départ pour les demeures éternelles. Je veux essayer moi aussi de m'inspirer de l'esprit de ce maître vénéré, qui fut le mien : et mon désir le plus cher serait qu'au jour où comme lui j'aurai achevé ma course ici-bas, après avoir travaillé en humble serviteur à la tâche qui m'est imposée, on pût m'appliquer ces paroles que l'un des vôtres prononça sur le bord de la tombe de notre ami : « Christ vivait dans son enseignement. »

J'ai dit.

PAUL CHAPUIS.

[1] Louis Miéville, professeur à l'académie de Lausanne depuis octobre 1872 à juillet 1875. († 9 juillet 1875.)

DE L'AUTEUR DU IVe ÉVANGILE

Les lecteurs de cette revue pourraient à bon droit s'étonner qu'on entreprît de nouveau de défendre l'authenticité du quatrième évangile, niée dans un article de la précédente livraison. Ne suffirait-il pas, en effet, de s'en référer aux ouvrages récents, tels que ceux de MM. Godet et Beyschlag, qui discutent cette question d'une manière bien plus complète et plus approfondie que nous ne pouvons le faire ici? Notre excuse, s'il en est besoin, nous la trouvons dans les circonstances qui nous ont mis la plume à la main : on voudra bien nous permettre de les rappeler en deux mots.

Un travail de M. van Gœns, docteur en théologie, semblable à celui qu'il a inséré dans cette revue, avait été lu dans une séance de la Société vaudoise de théologie et y avait soulevé de nombreuses objections; mais l'auteur, peu satisfait de la tournure qu'avait prise le débat, préféra ne pas répondre séance tenante et, peu de jours après, invita deux de ses contradicteurs à une discussion publique par écrit. Ces deux contradicteurs, bien qu'ils ne soient guère des hommes de loisir, ont cru devoir accepter cette invitation [1]; voilà comment il se fait que nous consacrons un article spécial à un sujet sur lequel notre théologie de langue française possède déjà de si remarquables travaux.

Nous tenons à dire, dès l'abord, que nous abordons cette étude avec une véritable liberté d'esprit. Il ne s'agit nullement pour nous de plaider une cause avec le parti pris de chercher à la faire triompher coûte que coûte : il s'agit seulement d'examiner de près un problème de critique historique. Notre seul intérêt est ici celui de la vérité. Si les arguments avancés contre

[1] Si, en fait, il n'y a que l'un des deux qui prenne part à la discussion, c'est uniquement à cause des difficultés pratiques d'un travail collectif.

l'authenticité du quatrième évangile nous paraissaient concluants, nous n'hésiterions pas un instant à le reconnaître, et, bien loin de croire compromettre par là la vérité chrétienne, nous estimerions, au contraire, la servir. C'est assez dire que nous ne chercherons nullement à voiler les difficultés et que, si même nous étions amené par notre étude à faire quelques concessions à l'opinion négative, nous nous exécuterions de très bonne grâce.

Le travail de M. van Gœns a le grand mérite de l'ordre. Il aborde les unes après les autres, en les distinguant nettement, les diverses faces du problème, en sorte que nous pouvons, d'une manière générale, suivre la marche qu'il nous trace. Nous commencerons donc par nous demander si l'évangile lui-même renferme quelque témoignage positif sur la personne de son auteur.

I

Nous sommes d'accord sur ce premier point. Nous pensons, nous aussi, que l'auteur du quatrième évangile se donne lui-même « comme *le disciple que Jésus aimait*,.... et notamment comme Jean l'apôtre, le fils de Zébédée[1]. » Nous signalons cet accord avec d'autant plus de plaisir que, pour y arriver, M. van Gœns a dû se séparer de M. Scholten, son conseil et son ami, qui, après avoir soutenu la même opinion, en préfère aujourd'hui une autre. Il estime maintenant que *le disciple que Jésus aimait* est un personnage idéal, une personnification. Nous félicitons sincèrement M. van Gœns de ne s'être pas laissé séduire par cette singulière hypothèse.

Si l'auteur de notre évangile donne son écrit comme l'œuvre de l'apôtre Jean, il n'en résulte pas encore qu'il soit en réalité cet apôtre. Assurément, on peut supposer qu'il ait tenu, pour l'accréditer dans l'église, à le couvrir de l'autorité d'un témoin, d'un disciple immédiat de Jésus. Bien d'autres écrivains chrétiens des premiers siècles ont usé d'un semblable procédé. Mais, dans la plupart des cas, la fraude est palpable. Qui son-

[1] *Revue de théol.*, pag. 482.

gerait jamais, par exemple, à soutenir l'authenticité du protévangile de Jacques ou de l'évangile de Thomas? Il n'en est pas de même pour le quatrième évangile. Celui qui a pu l'écrire est évidemment un homme qui se prend lui-même et qui veut être pris au sérieux. Il se donne comme témoin et sa parole a partout l'accent d'autorité d'un témoignage. Du reste, les enseignements qu'il nous transmet sont d'une telle profondeur et d'une telle beauté que, s'il les avait tirés de son propre fond, c'est de lui, pour le moins autant que de son héros, qu'il faudrait dire : « Jamais homme ne parla comme parle cet homme. » (Jean VII, 46.) Le témoignage de l'évangéliste a donc une immense valeur. S'il se donne comme *le disciple que Jésus aimait*, et, par là, comme l'apôtre Jean, il faudra des preuves péremptoires pour nous persuader que ce n'est là, de sa part, qu'un artifice littéraire [1].

Pendant qu'il était occupé à signaler les indications que donne le quatrième évangile relativement à son auteur, M. van Gœns aurait pu mentionner les deux derniers versets. Il estime, sans doute, que ce dernier chapitre n'est pas de la même main que le reste du livre [2]. Il doit donc voir dans ce passage un témoignage explicite différent de celui de l'auteur lui-même et attribuant aussi notre évangile au *disciple que Jésus aimait :* « C'est ce disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est vrai. Or il y a encore beaucoup d'autres choses que Jésus a faites, lesquelles, si elles étaient écrites une à une, je ne pense pas que le monde même contînt les livres qu'on en écrirait. (XXI, 24, 25 [3].) » Cette déclaration remonte à la plus haute antiquité, car il n'est aucun des anciens manuscrits qui ne la renferme. Nous

[1] La preuve que ce témoignage n'est pas aussi insignifiant qu'on veut bien le dire, c'est que, comme le montre l'exemple de M. Scholten, on a recours, pour y échapper, aux suppositions les plus bizarres.

[2] On peut le conclure de ce qu'il dit, pag. 497 : « Admettons que ce chapitre soit du quatrième évangéliste, etc. » — C'est, du reste, l'opinion de M. Scholten.

[3] Tischendorf, d'après le manuscrit du Sinaï, supprime le vers. 25 dans sa dernière édition; mais, au point de vue qui nous occupe ici, le vers. 24 a seul une réelle importance.

pouvons, en outre, conclure de son contenu qu'elle provient d'un homme qui a connu l'auteur et l'a connu comme *le disciple que Jésus aimait*. La critique négative n'a qu'un moyen d'écarter ce témoignage importun, c'est d'admettre que non-seulement l'évangéliste s'est permis une pieuse supercherie en se donnant pour ce disciple, mais qu'il avait encore des amis complaisants pour l'accréditer comme tel par des attestations mensongères.

II

Après avoir reconnu que l'auteur du quatrième évangile, le *disciple que Jésus aimait*, c'est, d'après l'évangile lui-même, l'apôtre Jean, M. van Gœns se demande si cette assertion se justifie devant l'*histoire*, et il interroge pour cela le *témoignage des deux premiers siècles*. Ce qui nous frappe surtout dans cette partie de son travail, c'est de voir combien il a hâte de passer outre. En deux pages, tout est expédié : Théophile, Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, sont convaincus d'ignorance, pour ne pas dire d'ineptie, et l'on en tire la conclusion que « vers la fin du second siècle l'origine apostolique du quatrième évangile était généralement acceptée, *mais sans preuves historiques;* c'était un dogme[1]. »

M. van Gœns voudra bien nous permettre de revenir sur ce point et d'examiner d'un peu plus près le témoignage des écrivains des premiers siècles.

Il est constant que dans les vingt dernières années du second siècle notre évangile était répandu dans toute l'église, qu'on lui accordait partout une autorité canonique égale à celle des autres livres du Nouveau Testament et qu'on l'attribuait à l'apôtre Jean. Nous avons là-dessus des témoignages provenant des contrées les plus diverses.

Clément d'Alexandrie rapporte, comme une tradition remontant jusqu'aux presbytres les plus anciens (τῶν ανέκαθεν πρεσβυτέρων); que les deux évangiles composés les premiers sont ceux qui renferment la généalogie de Jésus, que l'évangile de Marc

[1] Pag. 487.

fut écrit d'après la prédication de Pierre et que « Jean, le dernier, voyant que les faits extérieurs (τὰ σωματικά) étaient rapportés dans les évangiles, fit, poussé par l'Esprit, et sur la demande de ses amis, un évangile spirituel [1]. »

Tertullien, dans son traité contre Praxéas, après avoir cité plusieurs passages du quatrième évangile, ajoute : « Hæc quomodo dicta sunt, evangelizator et utique tam carus discipulus Joannes magis quam Praxeas noverat [2]. » Ailleurs, réfutant Marcion, qui ne voulait accepter que l'évangile de Luc, il dit : « Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum cæteris quoque patrocinabitur evangeliis, quæ proinde per illas et secundum illas habemus ; Joannis dico et Matthaei, etc. [3]. » Tertullien fait, du reste, un usage constant de notre évangile, soit en en nommant l'auteur, soit sans le nommer. Nous n'avons cité ce dernier passage que comme l'un de ceux où il s'en réfère expressément à l'autorité des églises apostoliques.

Irénée n'a pas non plus le moindre doute sur l'authenticité du quatrième évangile. Il le cite souvent et l'attribue expressément à Jean. Il dit, entre autres, après avoir mentionné les trois premiers, que « Jean, le disciple du Seigneur, celui qui avait reposé sur son sein, publia, lui aussi, l'évangile, lorsqu'il demeurait à Ephèse [4]. » M. van Gœns se défait on ne peut plus lestement de ce témoignage. Irénée a eu l'idée, qui nous paraît aujourd'hui assez bizarre, de faire des rapprochements symboliques entre les quatre évangiles et les quatre points cardinaux, les quatre vents, les quatre formes des chérubins, etc., et d'expliquer par ces analogies le fait que « la Parole,... manifestée aux hommes, nous a donné l'évangile à quatre formes [5]. » Il nous est impossible de comprendre comment ces rapprochements affaiblissent en quoi que ce soit le témoi-

[1] Eus. H. E., VI, 14.

[2] Adv. Prax., c. 23.

[3] Adv. Marcion., IV, 5.

[4] *Contra haer.*, III, 1 et Eus., H. E., V, 8.

[5] ... ἐξ ὧν φανερὸν, ὅτι ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τὰ χερουβὶμ, καὶ συνέχων τὰ πάντα, φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις, ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνί τε πνεύματι συνεχόμενον. (*C. haer.* III, 11, 8.)

gnage d'Irénée. Ils montrent, au contraire, d'autant mieux, que l'existence de quatre évangiles, ni plus ni moins, était pour lui un fait historique certain, puisqu'il s'occupe à en rechercher la cause. Son raisonnement par analogie ne porte pas sur le fait lui-même et n'a pas pour but de l'établir; il porte seulement sur le *pourquoi* du fait. « La comparaison symbolique dont il use, dit M. Nyegaard [1], est un effet, et non la cause de sa croyance à l'authenticité des quatre évangiles; ce qui le prouve, c'en est précisément l'arbitaire. Dans le cas où Irénée n'eût connu que trois évangiles, il n'eût jamais pensé à en chercher un quatrième par la raison qu'il y a quatre points cardinaux ou quatre formes de chérubins. Seulement, sacrifiant aux habitudes d'allégorie propres à son siècle, il se serait complu à voir un sens profond dans le nombre trois, peut-être une analogie mystique avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ou quelque autre groupe ternaire [2]. » Ces rapprochements symboliques, puisqu'ils supposent le fait admis, ne remplacent pas des preuves historiques. M. van Gœns n'est donc pas autorisé à dire qu'Irénée, « *au lieu* de recourir à des témoignages, se livre à des raisonnements aprioristiques [3].» Irénée ne veut en aucune façon prouver l'authenticité de l'évangile de Jean. Pourquoi l'aurait-il fait? On ne la mettait en doute ni parmi les hérétiques ni chez les orthodoxes [4]. Il ne faut donc

[1] Nous empruntons cette citation à une thèse présentée récemment à la faculté de théologie de l'université de Genève, sous le titre de : *Essai sur les critères externes de l'authenticité du quatrième évangile.* Cette dissertation est une étude approfondie et complète du sujet.

[2] E. Nyegaard, *Essai*, pag. 123.

[3] Pag. 486.

[4] Irénée parle cependant, dans un passage, de certains chrétiens qui n'admettaient pas l'évangile de Jean : « Alii vero ut donum spiritus frustrentur quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quæ est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit. » (*C. haer.*, III, 11, 9.) Mais c'était uniquement en haine des montanistes que ces chrétiens repoussaient l'évangile de Jean; aussi Irénée ne cherche-t-il nullement à le défendre contre eux. Il se contente de les comparer à ceux qui s'abstiennent de la communion fraternelle de peur d'y rencontrer des hypocrites.

pas lui reprocher « de ne pas défendre l'origine des évangiles avec des armes historiques. » N'ayant rien à défendre, il n'avait nul besoin de faire usage de ses armes.

Théophile d'Antioche, vers 180, nomme aussi l'apôtre Jean comme l'auteur de notre évangile : « Les saintes Ecritures nous enseignent, dit-il, ainsi que tous ceux qui sont les porteurs du Saint-Esprit, parmi lesquels Jean dit : *Au commencement était la Parole*, etc. [1]. » C'est, avec le *canon de Muratori* (170-180), le plus ancien témoignage qui attribue expressément notre évangile à l'apôtre Jean. Ce dernier écrit mentionne aussi les épîtres de Jean et cite le commencement de la première.

Ainsi, dans le dernier quart du second siècle, le quatrième évangile était reçu par toute l'église comme l'œuvre de l'apôtre Jean. C'est là un fait de la plus haute importance. M. van Gœns fait tout son possible pour l'atténuer. « On se demande, dit-il, quelle est la valeur historique de ces témoignages, séparés, d'ailleurs, de plus d'un siècle de l'âge apostolique. Cette valeur, ce semble, ne saurait être bien considérable. Tout le monde connaît qu'on ne procédait pas à cette époque par voie d'investigation critique, etc. [2]. » Ah ! si les Pères du second siècle avaient eu l'imprudence de procéder ainsi, s'ils avaient employé « les armes historiques » pour « défendre » l'authenticité du quatrième évangile, comme on semble regretter qu'ils ne l'aient pas fait, c'est bien alors que Baur et ses disciples triompheraient. « Voyez, diraient-ils, au second siècle déjà, il fallait défendre l'origine johannique de cet écrit. Elle était donc attaquée. A côté de la tradition affirmative, il y avait la tradition négative. » Ces malheureux Pères ! je ne sais vraiment comment ils auraient dû s'y prendre pour ne pas tomber sous le coup de cette arme à double tranchant.

Il faut que nos critiques à système en prennent leur parti : les écrivains chrétiens de la fin du second siècle ne leur ont pas fait le plaisir de procéder par voie d'investigation critique. Ils ont donné ce qu'ils ont pu, c'est-à-dire un pur et simple témoignage, mais un témoignage d'autant plus fort, qu'il est

[1] Ad Autol., II, 22.
[2] Pag. 486.

en quelque sorte inconscient; ils le donnent sans le vouloir, sans chercher le moins du monde à défendre ce que personne n'attaquait. Dans le passage de Théophile, le nom de Jean vient tout naturellement, sans aucune nécessité apparente; il pourrait tout aussi bien n'y pas être. C'est le témoignage le plus involontaire et, par suite, le plus désintéressé qui se puisse imaginer. Théophile, à proprement parler, ne le donne pas; c'est nous qui le surprenons. Irénée et Tertullien ont affaire à des hérétiques, voire même à des hérétiques, tels que Marcion, qui ne reconnaissaient qu'un seul évangile, celui de Luc; mais leur témoignage, dans la question qui nous occupe, n'en a pas moins le même caractère. En effet, le point en litige n'était pas l'authenticité des évangiles. Marcion n'accusait pas la tradition de l'église d'avoir faussé l'enseignement des apôtres; il s'attaquait aux apôtres eux-mêmes, il leur reprochait de n'avoir pas compris leur Maître, d'avoir « mêlé des prescriptions légales aux paroles du Sauveur[1]. » C'est contre cette prétention arbitraire que les Pères s'élèvent. Ils rappellent énergiquement l'hérétique au respect de la tradition apostolique. Tertullien demande, par exemple, sur quelle autorité il s'appuie pour détruire « tant de documents primitifs de Christ... Si tu es prophète, ajoute-t-il, prédis quelque chose; si tu es apôtre, prêche publiquement ; si tu es apostolique, sois d'accord avec les apôtres ; si tu es seulement chrétien, crois ce qui nous a été transmis[2]. » Dans tout cela, l'authenticité des évangiles, reconnue de part et d'autre, n'était nullement en cause. Ce que nous avons ici de plus important à relever, c'est

[1] Quum autem ad eam iterum traditionem, quæ est ab apostolis, quæ per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni, dicentes se non solum presbyteris, sed etiam apostolis existentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem. Apostolos enim admiscuisse ea quæ sunt legalia Salvatoris verbis etc. (Ir., *C. haer.*, III, 2, 2.)

[2] His, opinor, consiliis, tot originalia instrumenta Christi delere, Marcion, ausus es, ne caro ejus probaretur. Ex qua, oro te, auctoritate ? Si propheta es, prænuntia aliquid ; si apostolus, prædica publice; si apostolicus, cum apostolis senti; si tantum christianus es, crede quod traditum est. (Tert., *De carne Christi*, c. 2.)

que pour Irénée et Tertullien, comme pour Théophile, l'évangile de Jean faisait partie de la tradition apostolique au même titre que les synoptiques. Pour réfuter Marcion, ils en appellent au quatrième évangile aussi bien qu'aux autres[1]. Ils n'ont pas l'idée de cette opposition radicale, au nom de laquelle la critique systématique moderne nous somme de choisir entre des documents soi-disant contradictoires.

Voilà donc un écrit de la plus haute valeur, qui, d'un aveu unanime, était dès 180 répandu dans toute l'église et partout attribué à l'apôtre Jean, sans qu'il existât aucune tradition différente. La question qui se pose maintenant à nous est celle de savoir si cette tradition unique remonte bien jusqu'à l'époque de la composition de l'écrit, ou s'il faut admettre plutôt qu'elle s'est tardivement formée. Cette question, M. van Gœns l'écarte d'un mot, sous prétexte que les témoignages antérieurs à 180 sont plus ou moins controversés et que, d'ailleurs, aucun d'eux ne nomme explicitement l'apôtre Jean comme l'auteur du quatrième évangile. La vraie raison, c'est, me semble-t-il, qu'il a hâte d'en venir à la critique interne, « infiniment plus riche, » c'est-à-dire, dans sa pensée, infiniment plus féconde en arguments négatifs. Quant à nous, sans négliger la critique interne, qui viendra en son temps, nous n'avons aucun motif d'être si pressé et nous reprenons la question de savoir comment a pu naître la tradition universellement répandue à la fin du second siècle.

On pourrait s'étonner, à première vue, que nous ne trouvions pas plus tôt un témoignage précis rapportant le quatrième évangile à l'apôtre Jean. Mais il suffit de voir quel usage les Pères de l'église, jusque vers la fin du second siècle, faisaient du Nouveau Testament, pour reconnaître qu'il n'y a rien là que de très naturel. Ils le possédaient, ils le lisaient, ils s'en inspiraient dans leurs propres écrits : de là des allusions nombreuses; mais on était si près des origines, que la tradition était vivante encore au sein de l'église et qu'on n'éprouvait guère le besoin d'invoquer à l'appui de ses assertions des passages textuels du Nouveau Testament; de là un nombre rela-

[1] Voir cit., pag. 92.

tivement restreint de citations expresses, et le plus souvent, lorsqu'on citait, on ne se donnait pas la peine d'indiquer ses sources. C'est ainsi que l'auteur de l'épître aux Galates et de l'épître aux Romains, pour ne mentionner que des livres d'une authenticité incontestable, ne se trouve nommé nulle part dans les écrits des Pères antérieurs à Irénée et à Tertullien, bien que ses lettres fussent dès longtemps répandues dans les églises et universellement reconnues comme des épîtres de Paul. Il n'y a donc rien d'extraordinaire à ce que jusque vers l'an 180 on ne rencontre aucun témoignage explicite attribuant le quatrième évangile à l'apôtre Jean.

Ce fait ne pourrait devenir un argument favorable à la thèse négative que si on parvenait à prouver que le quatrième évangile avait été jusqu'alors inconnu. Il resterait toujours à expliquer comment un écrit présentant un contraste si frappant avec la tradition synoptique et surgissant tout à coup au sein de l'église du second siècle, qui n'avait possédé jusque-là que cette seule tradition, aurait pu se répandre partout et être unanimement accepté, sans contestation, comme l'œuvre de l'apôtre Jean. L'explication présenterait bien ses petites difficultés; mais l'absence de tout indice attestant, avant 180, la présence de notre évangile n'en serait pas moins un argument assez grave contre son origine johannique. Si, au contraire, nous trouvons des traces positives de son existence, il deviendra infiniment probable que la tradition qui l'attribue à Jean est bien réellement primitive, qu'elle remonte jusqu'à l'apôtre lui-même. En effet, on ne peut pas supposer que cet évangile ait été connu et employé dans l'église comme un écrit anonyme, car l'auteur y est assez clairement désigné. On ne peut admettre non plus qu'à l'époque si reculée à laquelle nous conduiraient ces premiers témoignages, il ait été possible de composer sous le nom de Jean et de faire accepter comme son œuvre un écrit qui ne serait pas de lui. Les disciples de l'apôtre, qui vivaient encore, ou bien, à leur défaut, les docteurs hérétiques de ce temps-là auraient sûrement protesté, et l'histoire nous aurait conservé quelque écho de ces protestations. Nous aurions une tradition négative à côté de la tradition posi-

tive. La question de savoir si l'on a connu notre évangile avant 180 est donc d'une grande importance pour en déterminer l'auteur, et M. van Gœns, en l'écartant, a négligé un des points essentiels du problème. « S'il fallait examiner, nous dit-il, quels sont, pendant cet intervalle (les deux premiers siècles), les auteurs ecclésiastiques et les hérétiques qui ont constaté ou non par leurs allégations l'*existence* du quatrième évangile, nous devrions envahir les colonnes de cette revue pour bien longtemps [1]. » Il veut épargner du travail à ses lecteurs, ce qui est très charitable à lui ; mais nous ne demandons pas tant de ménagements, nous ne redoutons pas autant qu'il paraît le croire le pain des forts, ce pain de la science qu'on ne s'assimile qu'au prix d'un pénible labeur. M. van Gœns pratique, du reste, ici la charité bien entendue ; car c'est à lui-même, tout d'abord, qu'il tient à épargner du travail. « Ces passages, dit-il, sont tellement controversés!... Un jugement sous notre plume risquerait d'être téméraire [2]. » Puisqu'il nous le déclare lui-même, nous voulons bien croire qu'il en est ainsi. Mais alors nous nous permettrons de lui faire observer que, si un jugement sur ce point-là serait de sa part un jugement téméraire, ses conclusions finales sont par là même aussi des conclusions téméraires. Nous comprenons très bien qu'un critique, après avoir nié toute trace de l'existence du quatrième évangile antérieure à l'an 170, se refuse à l'attribuer à un apôtre, s'il croit avoir, d'ailleurs, d'autres bonnes raisons pour le faire ; mais nous ne comprenons pas qu'on puisse laisser en suspens un point d'une telle importance et formuler néanmoins des conclusions aussi catégoriques que celles de M. van Gœns.

Nous sommes ainsi conduit à nous demander jusqu'à quelle époque remontent les indices positifs relativement à l'existence de notre évangile ; mais nous pouvons heureusement nous contenter ici d'une exposition rapide, nous en référant aux remarquables études dont notre théologie de langue française s'est récemment enrichie sur ce point.

Nous rencontrons, d'abord, un certain nombre de témoignages, contemporains du canon de Muratori, ou de peu anté-

[1] Pag. 485. — [2] Pag. 485.

rieurs, desquels il résulte que le quatrième évangile était accrédité dans l'église à l'égal des synoptiques comme document de l'histoire évangélique.

Apollinaire, vers 170, considère l'opinion qui place l'institution de la cène au quatorze nisan, et la mort de Jésus au quinze, comme mettant les évangiles en contradiction entre eux; or il ne saurait être ici question que d'une contradiction entre les synoptiques et l'évangile de Jean : on les mettait donc les uns et les autres sur un pied d'égalité. Apollinaire, du reste, désigne Jésus comme « celui dont le saint côté a été percé et qui a répandu de son côté l'eau et le sang, la Parole et l'Esprit, » ce qui fait évidemment allusion au récit de Jean XIX, 33 et suiv [1].

Athénagore, dans l'apologie qu'il adressa à l'empereur Marc-Aurèle en 176, parle fréquemment du Logos divin, par lequel toutes choses ont été faites, et qu'il identifie avec le Fils de Dieu : « Le Fils de Dieu est la Parole du Père... De lui et par lui toutes choses ont été faites, le Père et le Fils étant un, le Fils étant dans le Père et le Père dans le Fils, etc. [2]. » Athénagore s'inspirait évidemment en tout cela de notre quatrième évangile. (Jean I, 3 et suiv., X, 30, 38, XIV, 10, 11, XVII, 21.)

A la même époque, le philosophe *Celse* composait sous le titre de « ὁ ἀληθὴς λόγος » le livre qu'Origène a réfuté et dans lequel, voulant attaquer le christianisme par les écrits des disciples mêmes de Jésus, il emprunte plusieurs traits à l'évangile de Jean.

Vers 170, *Tatien*, dans son « λόγος πρὸς Ἕλληνας, » rappelle notre évangile non-seulement par ce qu'il dit du Logos et de son activité créatrice, mais encore par des emprunts manifestes. Par exemple, cette parole : « Dieu est esprit » (Jean IV, 24) [3], et celle-ci : « Suivez le seul Dieu ! Toutes choses ont été faites par lui et rien ne l'a été sans lui.» (Allusion à Jean I, 3 [4].) Il s'y trouve

[1] Ces passages sont tirés de deux fragments d'un écrit d'Apollinaire sur la Pâque, qui se trouvent dans *Chronicon paschale*, ed. Dindorf, p. 13.

[2] *Legatio pro christianis*, c. 10.

[3] Πνεῦμα ὁ θεός. (*Or. ad Græcos*, c. 4.)

[4] Πάντα ὑπ'αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν. (Id., c. 19.)

même une citation expresse de notre évangile : « C'est ici ce qui a été dit : Les ténèbres ne saisissent point la lumière. » (Jean I, 5 [1].) Il est donc de toute évidence que Tatien connaissait l'évangile de Jean et le citait comme un livre faisant autorité. Nous savons, du reste, par Eusèbe, qu'il avait fait une collection et une harmonie des évangiles, qu'il nommait « τὸ διὰ τεσσάρων [2], » et Théodoret nous apprend que de son temps cet écrit était encore très répandu. L'usage que fait Tatien du quatrième évangile nous permet d'affirmer sans aucune hésitation qu'il le comprenait dans ce groupe de quatre.

Les *Homélies clémentines,* qui datent au plus tard de 160, représentent une direction judaïsante très opposée à celle du quatrième évangile. Il y est néanmoins cité. Nous y lisons, par exemple, à peu près littéralement Jean IX, 2, 3 [3], et ailleurs ces paroles : « Le vrai prophète a dit lui-même : Je suis la porte de la vie. Celui qui entre par moi entre dans la vie... Mes brebis entendent ma voix. » (Jean X, 3, 9, 27 [4].) Ces passages, dont le dernier se trouve à côté de citations de l'évangile de Matthieu, montrent bien qu'on accordait à notre évangile une même autorité qu'aux synoptiques, ce qui est d'autant plus remarquable ici que la différence de point de vue qui le sépare des Clémentines est plus grande. La tentative de M. Scholten d'écarter ce témoignage en relevant quelques petites divergences dans les expressions ne fait que d'en mieux établir la solidité aux yeux de tout critique impartial.

D'après les recherches critiques les plus récentes, *Justin Martyr* doit avoir écrit sa première apologie en 147, puis la seconde, ainsi que le dialogue avec Triphon, dans les années suivantes. L'école de Tubingue a longtemps nié qu'il ait eu connaissance de l'évangile de Jean. Aujourd'hui Keim et même Hilgenfeld l'admettent. Il est, en effet, bien difficile de le contester. Justin, par quelques-uns des traits les plus caractéris-

[1] Τοῦτο ἐστιν ἄρα τὸ εἰρήμενον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει. (Id., c. 13.)

[2] Ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθείς, τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν. (Eus., *H. E.*, IV, 29.)

[3] 19me homélie, chap. 22.

[4] 3me homélie, chap. 52.

tiques de sa conception du christianisme, n'est-il pas manifestement sous la dépendance de notre évangile? L'idée johannique par excellence, savoir, que Jésus-Christ est le Logos divin devenu homme, revient à toutes les pages de ses écrits, et les développements mêmes qu'il donne à cette doctrine montrent clairement que c'est bien lui qui s'inspire du prologue de Jean, et non l'inverse, comme on a essayé parfois de le prétendre. A l'appui de la supposition que Justin aurait puisé à une autre source sa doctrine du Logos, on fait remarquer qu'il emploie habituellement l'expression ἄνθρωπος γενόμενος, au lieu de σὰρξ γενόμενος. Mais cette divergence est sans importance; car il désigne à plusieurs reprises Jésus-Christ comme σαρκοποιηθείς et, à propos de la sainte cène, il parle de la chair et du sang de Christ dans des termes qui supposent nécessairement la connaissance du quatrième évangile. Le passage le plus significatif à cet égard est le suivant, tiré du chapitre LXVI de la première apologie : « Cet aliment s'appelle chez nous eucharistie. Personne ne peut y participer, sinon celui qui croit à la vérité de nos enseignements, qui a reçu le baptême pour le pardon des péchés et pour la régénération, et qui vit comme Christ nous l'a enseigné; car nous ne prenons pas ces choses comme du pain commun, ni comme un breuvage commun; mais, de la même manière que Jésus-Christ, notre Sauveur, fait chair par la parole de Dieu, eut une chair et du sang pour notre salut, de même aussi on nous a enseigné que l'aliment au sujet duquel on a rendu grâces par la prière en suivant ses propres paroles, et duquel notre chair et notre sang se nourrissent par transmutation, c'est la chair et le sang de ce Jésus qui a été fait chair; car les apôtres, dans leurs mémoires, qu'on appelle évangiles, nous ont transmis, etc... [1] » Vient ensuite le récit de l'institution de la cène. Il ressort évidemment de

[1] Καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία· ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἔξόν ἐστιν, ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δε διδαγμένα ὑφ'ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λοῦτρον, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον, οὐδε κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ'ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σαρκὰ καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι'εὐχῆς λόγου τοῦ

ces paroles, d'une part, que Justin emploie l'expression « fait chair, » et non pas seulement « devenu homme, » d'autre part, que pour parler, comme il le fait ici, de la chair et du sang de Jésus-Christ comme d'un aliment et d'un breuvage, il doit avoir connu non-seulement le récit des synoptiques, mais encore le chapitre VI de l'évangile de Jean.

Ce même passage renferme une autre idée essentiellement johannique, celle de la régénération, qui occupe aussi une place importante dans les écrits de Justin et qu'il exprime ailleurs dans des termes qui rappellent tout à fait l'entretien de Jésus avec Nicodème. Nous lisons, en effet, au chapitre LXI de la première apologie : « Le Christ a dit : A moins que vous ne soyez régénérés, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. Or, il est évident pour tout le monde qu'il est impossible que ceux qui sont une fois nés entrent dans le sein de leurs mères[1]. » Se refuser à voir ici une allusion à Jean I, 3 et suiv., sous le prétexte que Justin emploie l'expression ἀναγεννᾶσθαι, au lieu de ἄνωθεν γεννᾶσθαι, c'est l'indice visible d'une forte préoccupation.

Justin se rattache ainsi très étroitement à l'évangile de Jean par sa conception du christianisme; mais on peut faire, en outre, un certain nombre de rapprochements de détail qui confirment cette relation de dépendance. Dans *Dial.*, chap. XVII, Jésus est désigné comme « la seule lumière irréprochable et juste envoyée aux hommes de la part de Dieu[2] : » encore une idée très spécialement johannique. (Jean I, 9; VIII, 12; XII, 46.) Justin voit dans le serpent d'airain que Moïse fit dans le désert un type de la croix de Christ, et il re-

παρ'αὐτοῦ εὐχαριστηθείσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σαρκὲς κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σαρκὰ καὶ αἷμα ἐδιδαχθῆμεν εἶναι. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ'αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, κ. τ. λ.

[1] Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν, ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι. — Voir encore dans *Dial.*, ch. 85, les mots τὸ μυστήριον πάλιν τῆς γενεσίας ἡμῶν.

[2] Κατὰ οὖν τοῦ μόνου ἀμώμου καὶ δικαίου φῶτος τοῖς ἀνθρώποις πεμφθέντος παρὰ τοῦ θεοῦ.

vient à plusieurs reprises sur cette pensée. (*Dial.* cnap. XCI, XCIV, *1 Apol.* chap. LX.) Il suit en cela Jean III, 14 et suiv. Dans *Dial.* chap. CX, il développe la comparaison du cep et des sarments dans des termes qui rappellent tout à fait Jean XV, 1 et suiv. Il dit ailleurs (*Dial.* chap. LXIX) que Jésus « a guéri les aveugles de naissance et selon la chair [1], » allusion à la guérison de l'aveugle-né. (Jean IX, 1 et suiv.) On pourrait multiplier encore les citations [2]. Nous nous bornons à rappeler que, comme on l'a vu plus haut, Justin ne nous laisse pas ignorer entièrement à quelles sources il puisait ses renseignements sur les discours et la vie de Jésus-Christ. Il s'en réfère aux « mémoires des apôtres, qu'on appelle des Evangiles, » ou, comme il le dit ailleurs, aux « mémoires composés par les apôtres et par ceux qui les suivirent [3]. » Outre les Evangiles composés par des disciples des apôtres, il en connaissait donc qui l'avaient été par les apôtres eux-mêmes. Il n'est guère possible de voir dans ces derniers autre chose que ceux de Matthieu et de Jean, ce que confirme, du reste, le passage suivant, où l'on trouve réunis, comme provenant des mémoires des apôtres, des renseignements tirés de ces deux évangiles : « J'ai montré, dit Justin, que (Jésus) était le Fils unique du Père de l'univers, sa propre parole et puissance issue de lui, et plus tard devenu homme par la Vierge, comme nous l'avons appris des mémoires [4]. » L'interprétation qui rapporte ces derniers mots à l'ensemble du passage, et non pas seulement à la génération surnaturelle de Jésus, est de beaucoup la plus simple : or elle implique que l'évangile de Jean, le seul qui désigne le Fils de Dieu comme la Parole, était compris dans les « mémoires des apôtres. »

Nous avons ainsi de fortes raisons de croire que non-seule-

[1] Τοῦς ἐκ γενετῆς καὶ κατὰ σαρκὰ πηρούς, καὶ κωφοὺς καὶ χωλούς ἰάσατο.

[2] Pour une indication plus complète de ces rapprochements de détail, voir la thèse de M. Nyegaard, pag. 103-114.

[3] Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι ἃ φημὶ ὑπὸ τῶν αποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι κ. τ. λ. (*Dial.*, ch. CIII.)

[4] Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενήμενος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα. (*Dial.*, ch. CV.)

ment Justin connaissait notre évangile, mais encore qu'il l'attribuait à un apôtre.

Les indices de l'existence du quatrième évangile remontent plus haut encore. Il était certainement connu de plusieurs sectes hérétiques de la première moitié du second siècle. Le *montanisme*, qui apparut vers 140, ne se comprendrait absolument pas si l'église n'avait pas eu déjà connaissance de la promesse de Jésus d'envoyer à ses disciples le Consolateur (τὸν παράκλητον). A la même époque, *Marcion* doit avoir aussi possédé notre évangile : c'est, du moins, ce que Tertullien donne clairement à entendre, lorsqu'il dit, par exemple : « Si scripturas opinioni tuæ resistentes non de industria alias rejecisses, alias corrupisses, confudisset te Evangelium Joannis, prædicans spiritum columbæ corpore lapsum desedisse super Dominum [1]. » Les *Valentiniens*, au témoignage d'Irénée, se servaient beaucoup de l'évangile de Jean [2]. Il est, en effet, souvent cité dans les fragments de *Théodote* qui nous ont été conservés dans les œuvres de Clément d'Alexandrie. Il l'était de même par *Ptolémée*, d'après Irénée [3] et d'après son épître à Flora, conservée par Epiphane, où nous lisons : « L'apôtre déclare que la création du monde appartient au Sauveur, vu que toutes choses ont été faites par lui et que rien n'est devenu sans lui [4]. » C'est une citation de Jean I, 3. Enfin *Héracléon*, entre 150 et 160, composa sur l'évangile de Jean un commentaire complet qu'a réfuté Origène. La tentative de placer la composition de cet écrit à une époque beaucoup plus tardive, sous prétexte qu'Irénée ne parle pas de ce disciple de Valentin, repose sur une erreur de fait ; car Héracléon se trouve mentionné dans *C. haer* II, 4, 1, où il est question des « éons de Ptolémée et d'Héracléon et de tous les autres qui ont les mêmes opinions [5]. » Si donc, vers le milieu du se-

[1] *De carne Christi*, ch. 3.

[2] Hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum. (*C. haer.*, III, 12, 7.)

[3] Voir, en particulier, *C. haer.*, I, 8, 5.

[4] Voir Epiphane, *Haer.*, XXXIII, 3.

[5] Reliquis æonibus ipsius Ptolemæi et Heracleonis et reliquis omnibus qui eadem opinantur.

cond siècle, les gnostiques cherchaient par leurs interprétations à tirer à eux l'évangile de Jean, c'est une preuve manifeste qu'il était déjà reçu daus l'église comme un livre faisant autorité. Mais ce ne sont pas seulement les disciples, c'est Valentin lui-même, vers 130-140, que nous voyons employer des passages de notre évangile. Il s'appuyait sur Jean X, 8 pour prouver que les prophètes et la loi n'avaient parlé que par le démiurge [1]. D'autres passages des *Philosophumena* nous montrent, de plus, qu'il nommait le diable le « prince de ce monde [2] » et qu'il empruntait à 1 Jean IV, 8, l'idée que Dieu est amour [3]. Plus anciennement encore que Valentin, un autre gnostique, *Basilide*, vers 117, citait déjà notre évangile, comme nous l'apprenons aussi par les *Philosophumena* d'Hippolyte. Nous lisons, par exemple, dans l'exposé qu'il fait des vues de Basilide : « De ce qui n'est pas a été faite, dit-il, la semence du monde, savoir la parole qui a été dite : Lumière soit ! et c'est ici, dit-il, ce qui est dit dans les évangiles : *c'était la lumière véritable qui éclaire tout homme, venant dans le monde* [4]. » Cette dernière parole est une citation littérale de Jean I, 9, attribuée expressément à Basilide, comme le montre le mot φησί, si souvent répété dans l'ensemble de ce morceau. Il en est de même d'un autre passage, qui se trouve au livre VII, chap. 27 : « Or, dit-il, que chaque chose ait son propre temps, le Sauveur le témoigne suffisamment, lorsqu'il dit : *Mon heure n'est pas encore venue* (Jean II, 4) [5]. »

Nous arrivons ainsi jusqu'aux Pères apostoliques et nous avons à nous demander s'il se rencontre aussi chez eux quelque

[1] Πάντες οὖν οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἐλάλησαν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, μωροῦ λέγει θεοῦ, μωροὶ οὐδὲν εἰδότες. Διὰ τοῦτο, φησί, λέγει ὁ σωτήρ. Πάντες οἱ πρὸ ἐμοῦ ἐληλυθότες κλέπται καὶ λῃσταὶ εἰσί. (*Philos.*, VI, 35.)

[2] . . . διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. (*Philos.*, VI, 33.)

[3] Ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος. (VI, 29.)

[4] Γέγονε, φησίν, ἐξ οὐκ ὄντων τὸ σπέρμα τοῦ κόσμου, ὁ λόγος ὁ λεχθείς· γενηθήτω φῶς, καὶ τοῦτο φησίν ἐστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις· Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. (*Philos.*, VII, 22.)

[5] Ὅτι δε, φησίν, ἕκαστον ἰδίους ἔχει καιρούς, ἱκανὸς ὁ σωτὴρ λέγων· Οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου.

trace de l'existence de notre évangile. La difficulté, pour plusieurs, c'est de fixer avec certitude la date de leurs écrits. Néanmoins, nous pouvons encore ici recueillir quelques renseignements importants. *Papias*, qui mourut à peu près à la même date que Polycarpe, c'est-à-dire en 154 ou 155, se servait, à ce que rapporte Eusèbe, de témoignages tirés de la première épître de Jean [1]. Comme nous ne possédons plus ces écrits, nous ne pouvons établir par des textes précis qu'il en usait de même avec le quatrième évangile; mais si l'on admet, ce qui nous paraît incontestable, que la première épître de Jean est du même auteur, on ne peut supposer que Papias ait connu l'un de ces écrits et ignoré l'autre, ni qu'il ait utilisé l'un et négligé l'autre. Il faut donc admettre qu'il les employait tous les deux. Nous pouvons dire la même chose de *Polycarpe*, disciple de Jean, qui, dans son épître aux Philippiens écrite en 116, reproduit à peu près littéralement un passage de la première épître de cet apôtre : « Quiconque, dit-il, ne confesse pas que Jésus-Christ est venu en chair, est un antechrist [2]. » (Comp. 1 Jean IV, 3.) *Ignace* mourut en 115. Si toutes les épîtres qui lui sont attribuées étaient authentiques, on pourrait relever un grand nombre de passages qui renferment certainement des allusions à l'évangile ou à la première épître de Jean. Mais, même à ne prendre que celles de ces épîtres dont l'authenticité est la plus certaine, il est possible encore de faire plus d'un rapprochement significatif. Au chapitre VII de son *Epître aux Romains*, par exemple, Ignace désigne Satan comme ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, ce qui rappelle Jean XVI, 11. Plus loin, dans ce même chapitre, il parle de « l'eau vive » (ὕδωρ ζῶν) et il oppose à la nourriture corruptible (τροφὴ φθορᾶς) « le pain de Dieu, . . . qui est la chair de Jésus-Christ, . . . le breuvage de Dieu, son sang, qui est l'amour incorruptible et la vie éternelle [3]. » Il y a là évi-

[1] Κέχρηται δ'ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς. (Eus., *H. E.*, III, 39.)

[2] Πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντιχριστός ἐστι. (Polyc., *ad Phil.*, VII.)

[3] Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς, οὐδε ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὃς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

demment un souvenir de Jean IV, 10-14, VI, 32-33, 51, 53-56.

Nous trouvons donc jusque très près du commencement du second siècle des traces visibles de l'existence du quatrième évangile, ce qui donne, ainsi que nous le disions tout à l'heure, une très haute valeur à la tradition nettement exprimée dès 180, qui l'attribue à l'apôtre Jean. Nous pouvons en conclure, en effet, d'une part, que notre évangile n'était point, à cette dernière époque, un livre récent, mais qu'il faut reculer la date de sa composition au moins jusqu'au commencement du second siècle, et probablement plus haut encore : d'autre part, que la tradition qui fait de Jean l'auteur de cet écrit n'est point une tradition tardive, qu'elle remonte jusqu'à l'origine du livre et, par conséquent, jusqu'à l'auteur lui-même.

On s'en convaincra mieux encore si l'on songe à ce que sont quelques-uns des représentants de cette tradition. Irénée, dans sa jeunesse, avait connu Polycarpe. Il l'avait entendu parler de ses relations intimes avec Jean et avec les autres disciples qui avaient vu le Seigneur, puis raconter ce qu'il avait appris du Seigneur, notamment de ses miracles et de sa doctrine, « par ceux qui avaient vu eux-mêmes la Parole de la vie. » Il déclare se souvenir de tout cela de la manière la plus précise, l'avoir gravé dans son cœur et se le remémorer toujours exactement, par la grâce de Dieu [1]. Si donc il attribuait, lui, le quatrième évangile à l'apôtre Jean, — et nous avons vu qu'il le faisait sans aucune hésitation, comme toute l'église de son temps, — nous sommes en droit d'en conclure que Polycarpe l'attribuait déjà à ce même apôtre. Comment, en effet, Irénée aurait-il jamais consenti à admettre comme de Jean un écrit que Polycarpe aurait estimé être d'un autre auteur ? Ou, s'il y avait consenti, pouvait-il ne pas s'expliquer sur une si grave divergence d'opinions et laisser croire qu'il était d'accord avec la tradition en disant que Jean composa son évangile lorsqu'il

. . . καὶ πόμα θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος, καὶ ἀένναος ζωή. — Le texte syriaque, plus bref, porte : Ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅς ἐστιν σάρξ Χριστοῦ, καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ· πόμα θέλω, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.

[1] Voir *Irenæi opera*, ed. Stier, pag. 822, 23.

demeurait à Ephèse? M. van Gœns lui reproche de ne pas s'appuyer en ce point sur le témoignage de Polycarpe et de se livrer plutôt à une argumentation *a priori* sans aucune portée; mais, encore une fois, pourquoi aurait-il dû produire le témoignage de Polycarpe à l'appui d'un fait qui était reçu dans toute l'église et qu'il ne cherche nulle part à prouver? S'il ne le produit pas expressément, ce témoignage, on ne saurait en conclure qu'il ne pouvait pas le donner, mais simplement que le fait était si bien établi qu'il n'y avait pas lieu de le démontrer.

Du reste, la manière dont Irénée parle du vénérable évêque de Smyrne nous paraît impliquer nécessairement qu'il ne pouvait pas être en désaccord avec lui sur ce point. Il l'oppose à Valentin et à Marcion comme le représentant de la pure tradition apostolique, et cela surtout à cause de ses relations avec les apôtres eux-mêmes. « Polycarpe, dit-il, ayant été instruit par les apôtres et ayant conversé avec beaucoup de ceux qui avaient vu notre Seigneur, ... enseigna toujours ce qu'il avait appris des apôtres, ce qu'il transmit aussi à l'église et ce qui seul est vrai. Toutes les églises d'Asie témoignent de ces choses, ainsi que ceux qui jusqu'à présent ont succédé à Polycarpe, qui est un témoin beaucoup plus digne de foi et beaucoup plus sûr que Valentin et Marcion et les autres faux docteurs. Aussi, lorsqu'il vint à Rome sous Anicet, il convertit à l'église de Dieu beaucoup des hérétiques que nous avons indiqués auparavant, en leur annonçant qu'il avait reçu des apôtres cette unique et seule vérité qu'il transmettait aussi à l'église [1]. » C'était donc par la tradition apostolique que Polycarpe combattait les erreurs de Valentin et de Marcion. Or, que fait Irénée contre ces docteurs hérétiques et leurs disciples? Il en use exactement de même, il leur oppose, lui aussi, la tradition apostolique, non-seule-

[1] Πολύκαρπος... ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθείς... ταῦτα διδάξας ἀεί, ἃ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν, ἃ καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ παραδίδωσιν, ἃ καὶ μόνα ἐστιν ἀληθῆ... Πολύκαρπον, πολλῷ ἀξιοπιστότερον καὶ βεβαιότερον ἀληθείας μάρτυρα ὄντα, Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ τῶν λοίπων κακογνωμόνων. Ὃς καὶ... πολλοὺς ἀπὸ τῶν προειρημένων αἱρετικῶν ἐπέστρεψεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, μίαν καὶ μόνην ταύτην ἀλήθειαν κηρύξας ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παρειληφέναι, τὴν τῇ ἐκκλησίᾳ παραδεδομένην. (*Contra Haer.*, III, 3, 4.)

ment celle des synoptiques et des épîtres du Nouveau Testament, mais très spécialement celle de l'évangile de Jean, comme on le voit par un grand nombre de passages de son livre contre les hérésies. Comment supposer dès lors que, soutenant le même combat contre les mêmes adversaires et avec les mêmes armes, il ait pu donner avec la plus entière confiance comme tradition johannique ce que son maître Polycarpe n'aurait pas reçu comme tel? Cela ne nous semble pas possible. Il faut donc bien admettre que Polycarpe, qui avait vécu avec Jean, reconnaissait dans le quatrième évangile la tradition johannique.

Un fait si considérable et si solidement établi est embarrassant pour la critique systématique : aussi ne sommes-nous point surpris qu'elle ait eu recours à toute espèce de subterfuges pour l'écarter; mais nulle part peut-être elle n'a mieux laissé voir qu'elle se préoccupe moins de chercher la vérité vraie que de justifier une conception *a priori* des origines du christianisme. Quant à nous, nous ne savons trop ce que la critique externe pourrait donner de plus fort qu'un fait pareil en faveur de l'authenticité d'un écrit.

En résumé, et pour conclure sur ce point, il nous paraît que M. van Gœns avait grandement raison lorsqu'il donnait à entendre que la tradition des deux premiers siècles était bien pauvre de témoignages favorables à sa thèse. Il nous reste maintenant à voir si les trésors que lui fournit la critique interne sont vraiment de bon aloi.

(La suite prochainement.) FRÉD. RAMBERT.

VARIÉTÉS

Le sabbat chez les Assyriens.

Il est assez généralement reconnu aujourd'hui que la plupart des fêtes et des temps sacrés dont la célébration est prescrite dans les livres de la Thorah mosaïque n'ont pas été *institués* par Moïse. Tout porte à croire que plusieurs de ces époques solennelles étaient déjà consacrées par un antique usage, qui était commun aux Hébreux avec d'autres peuples anciens, en particulier avec les autres Sémites. Moïse n'aurait fait, en ceci comme à d'autres égards, que *transformer* les institutions traditionnelles, en leur donnant une signification en rapport avec l'esprit de la religion dont il était le prophète et avec le principe théocratique qui est à la base de la constitution israélite. Toutefois, on était non moins généralement disposé, jusqu'ici, à admettre que le *sabbat*, tout au moins, était une *création* mosaïque, que c'était là une institution toute nouvelle, sans analogue chez les autres nations de l'antiquité. Or cette exception, il faudrait renoncer désormais à la statuer en faveur du sabbat, si les découvertes faites par quelques assyriologues venaient à se confirmer. N'en déplaise à l'historien Alfr. de Gutschmid, dont les *Nouvelles contributions à l'histoire de l'Orient ancien*, Leipzig 1876, aboutissent à ce verdict: *Chaldaeos ne consulito*, — nous pensons qu'il y a quelque intérêt à prendre note des renseignements fournis par des documents assyriens authentiques, quitte à laisser le protocole ouvert en vue des plus amples et plus exactes informations que nous réserve peut-être un prochain avenir. En voici quelques-uns que nous empruntons à des sources dignes de confiance.

Constatons d'abord que l'*origine chaldéenne de la semaine* peut être considérée comme historiquement établie, surtout depuis le travail de M. Eberh. Schrader dans les *Studien und Kritiken* de 1874. (2e cahier, pag. 343-353.) Les Hébreux ne peuvent pas avoir emprunté cette institution à l'Egypte, comme on l'avait supposé en se fondant sur un passage de Dion Cassius, puisque les anciens Egyptiens divisaient le mois en trois *décades*, ainsi que l'a démontré Lepsius dans sa *Chronologie des Egyptiens*. Les Hébreux l'avaient

déjà lors de leur première arrivée dans le pays de Canaan. Elle faisait partie du patrimoine qu'ils emportèrent avec eux en émigrant de Our-Kasdim en Babylonie. Par leur intermédiaire, ou plutôt par celui des Juifs postérieurs, elle est parvenue ensuite aux Arabes septentrionaux. Il résulte, en outre, des recherches de M. Schrader que la division du mois en quatre semaines s'est transmise également des Chaldéens, d'une part, aux Araméens, qui leur empruntèrent aussi les noms des sept jours (en rapport avec les sept divinités planétaires), et par les Araméens aux Grecs et aux Romains et finalement, par ces derniers, aux Germains; d'autre part, du côté du sud, aux Arabes méridionaux ou Himyarites et aux Ethiopiens.

Depuis que M. Schrader a publié son travail, Georges Smith, cet assyriologue éminent qu'une mort prématurée a enlevé, il y a quelques mois, pendant un nouveau voyage d'exploration en Orient, a fait connaître une découverte importante qu'il avait faite dans un calendrier assyrien trouvé en 1869. Les Assyriens connaissaient le sabbat. Ils le distinguaient des autres jours comme un *jour où l'on ne travaille pas*. Seulement, — et ceci est significatif, — les sabbats assyriens ne se suivaient pas à intervalles égaux, de sept en sept jours, mais ils étaient comptés à partir de la nouvelle lune et accompagnaient les phases de cet astre. — Enfin M. Fréd. Delitzsch, dans les notes dont il a enrichi l'édition allemande de la *Genèse chaldéenne (The Chaldean account of Genesis)* de Georges Smith, s'exprime comme suit: « Je suis en mesure de prouver que le nom même de *sabbat* était en usage pour désigner ce jour-là, et cela au moyen d'une simple indication fournie par une liste de synonymes assyriens. (II R. 32, 16 a. b.) En effet, dans ce document, *oum nououch lib-bi*, c'est-à-dire: « jour du repos du cœur, » est expliqué par *sab-bat-touv*, sabbat. » (Voy. *Theol. Literaturzeit.* 1876, col. 540, art. de M. Wellhausen sur Smith, *The Assyrian Eponym Canon*, 1875, — et *G. Smith's Chald. Genesis*, übers. von Hermann Delitzsch, nebst Erläuterungen etc. von Dr. Friedrich Delitzsch., Leipzig 1876, pag. 300.) H. V.

La notion du royaume des cieux.

Le terme ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, qui est habituellement employé dans le premier évangile, exprime, de l'aveu général, essentiellement la même idée que le terme ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ qui est seul employé par les autres évangélistes. Mais quelle est au juste la valeur de cette

expression? Quel est, en particulier, le sens du génitif τῶν οὐρανῶν ? Sur ce point il règne une grande divergence d'opinions.

Si nous ouvrons les commentaires, ou les ouvrages concernant la théologie biblique, aux endroits où ils viennent à parler de la formule en question, voici quelques-unes des interprétations que nous y rencontrons. Selon Meyer (*ad Matth.* III, 2) le royaume messianique serait appelé royaume des cieux parce qu'il n'est pas terrestre, mais appartient au ciel, parce qu'il apparaît et qu'il est établi du haut du ciel, où ses biens, son salut, sa δόξα sont tenus en réserve, auprès de Dieu, jusqu'au moment où ils seront donnés en partage aux hommes. On peut rapprocher de cette explication celle de M. Bruch (art. *Reich Gottes*, dans le *Bibel-Lexicon* de Schenkel, tom. V, pag. 55) : Le royaume de Dieu était aussi désigné par le terme de royaume des cieux parce que, sans doute, on pensait « qu'il parviendrait à son glorieux accomplissement moyennant une grande catastrophe ayant le ciel pour point de départ. »

Selon Hilgenfeld (*Les évangiles et la figure historique de Jésus*, dans la *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1863, pag. 336), cette expression serait choisie par opposition au royaume de Dieu purement terrestre et mondain de l'espérance juive. De même dans Lutteroth, *Essai d'interprétation de l'évang. selon saint Matth.*, IIe partie (1864), pag. 56 : « Matthieu, qui voulait combattre, au moyen de son évangile, les illusions de ses compatriotes sur la restauration du royaume d'Israël [?], n'a pas manqué, en effet, après avoir marqué ici (chap. IV, vers. 17) le moment où Jésus donna pour la première fois cette direction à son enseignement, de recueillir avec soin tout ce que ses disciples apprirent de lui successivement sur ce royaume des cieux dont il commença alors à les entretenir. »

Aux yeux de Baur (*Leçons sur la Théol. du N. T.*, 1864, pag. 69-76), le royaume des cieux, dans la pensée de Jésus, est une société ayant à sa base des conditions morales et religieuses ; « c'est la sphère du parfait accomplissement de la Loi, où la volonté de Dieu est réalisée conformément à l'idée de la loi divine. » Ce qui se passe *dans le ciel*, où la volonté de Dieu est parfaitement accomplie, est le *type* de ce qui doit se faire *sur la terre*. (Cf. Math. VI, 9.) A mesure, par conséquent, que la volonté de Dieu est accomplie sur la terre, le royaume de Dieu ou des cieux vient, se développe, se propage dans l'humanité. Comparer l'explication analogue de M. Godet (*Saint Luc* I, 326) : « Le royaume de Dieu est l'état de choses dans lequel la volonté de Dieu règne souverainement..... C'est un ordre de choses qui, d'inté-

rieur et d'individuel, tend à devenir extérieur et social, jusqu'à ce qu'il envahisse complétement le théâtre de la vie humaine et apparaisse comme époque distincte de l'histoire. Comme cet état glorieux n'existe encore d'une manière parfaite que dans une sphère supérieure, il se nomme aussi le royaume *des cieux.* »

D'autres voient dans le *royaume des cieux* une idée essentiellement judaïque et eschatologique. Ce terme désignerait le royaume de Dieu, c'est-à-dire la théocratie accomplie, en tant que, lors de son parfait établissement, il aura pour théâtre le ciel ou, ce qui reviendrait à peu près au même, un nouveau monde où il n'y aura plus, comme dans le monde actuel, de différence entre le ciel et la terre. Ainsi B. Weiss dans sa *Théol. bibl. du N. T.* (2e édit., 1873, pag. 47, 108, 586, note 8) et pareillement, quoique avec plus de réserve, M. Reuss, quand il dit, dans son *Hist. de la théol. chrét. au siècle apost.* (2e édit., tom I., pag. 172 et suiv.) : « L'expression de royaume des cieux nous paraît moins large que l'autre [celle de royaume de Dieu, dont Jésus se servait habituellement] en ce qu'elle semble restreindre la notion à une époque à venir, à une localité, ou, si l'on veut, à un état de choses différent de celui dans lequel l'humanité existe [1]. Elle nous paraît appartenir originairement à la théologie judaïque, pour laquelle l'idée du royaume de Dieu rentrait absolument dans la sphère de l'eschatologie [2]. — Keim, au contraire, dans son *Histoire de Jésus de Nazara* (tom. II, pag. 44) pense que le royaume que Jésus avait en vue en parlant du royaume des cieux était un royaume terrestre. « S'il l'appelait royaume *des cieux*, c'était par opposition aux royaumes du monde (cp. Dan. VII) et surtout au royaume de Satan qui sert de base à ceux-là. Il l'appelait ainsi parce qu'il vient du ciel, avec des forces et des signes du ciel ;... parce qu'il inaugure sur la terre un ordre de choses divin, qu'il y introduit la domination du grand Roi... et qu'il ennoblit la terre elle-même jusqu'à en faire l'égale du ciel [3]. »

[1] Cp. la *Synopse* du même auteur, 1876, pag. 164, à propos de Math. III, 2 : « la proximité du royaume des cieux, c'est-à-dire l'avénement prochain du Messie, et avec lui d'un état des choses comme la terre ne l'avait point encore connu. »

[2] Cf. aussi Maurice Vernes, *Histoire des idées messianiques*, 1874, passim entre autres pag. 192-195.

[3] Dans la troisième et dernière rédaction de son *Histoire de Jésus* (1875) pag. 158 et suiv.), Keim semble se rapprocher de Baur en accentuant davantage l'idée de « la fidèle soumission des hommes, lesquels accom-

Ewald, enfin, dans son dernier ouvrage *(Die Lehre der Bibel von Gott,* tome IV, 1876, pag. 210; comp. 176 et 194), pense que le royaume divin est appelé royaume des cieux d'après Dan. II, 44, parce que il est établi par le Dieu des cieux en lieu et place des royaumes terrestres; parce que, étant le royaume de la vérité et de l'amour, il embrasse le ciel aussi bien que la terre; parce que, céleste non moins que terrestre, il est « incommensurable » et indestructible; enfin parce que le Messie (qui doit amener l'accomplissement de ce royaume, comp. pag. 224) était considéré, d'après Dan. VII, 13, comme préexistant dans le ciel.

Mais pourquoi aller chercher si loin l'explication de ce terme? C'est la question que plusieurs se sont posée, et reprenant une idée déjà énoncée par des commentateurs plus anciens, tels que Kuinœl, ainsi que par de Wette, dans sa *Dogmatique biblique*, ils ont pensé que les termes de βασιλεία τοῦ θεοῦ et βασιλεία τῶν οὐρανῶν étaient des synonymes parfaits, *le ciel* étant mis pour *Dieu* par métonymie. Cette interprétation, admise comme probable par M. Colani[1] et adoptée sans hésitation par MM. Renan[2] et Wittichen[3], a trouvé récemment un défenseur savant et convaincu dans la personne du professeur Schurer, de Leipzig. Il a consacré à cette thèse un intéressant article, publié dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie* (année 1876, pag. 166-187) sous le titre : « La notion du royaume des cieux élucidée à l'aide de sources juives. » Il vaut, nous semble-t-il, la peine de le reproduire ici en substance.

I. La crainte d'offenser la majesté de Dieu en se servant de son nom explicite ou distinctement prononcé (*shêm ham-mephorásh*) avait, comme on sait, amené les Juifs, dès les derniers siècles avant Jésus-Christ, à substituer à יהוה les dénominations plus générales d'*Adonaï* ou d'*Elohîm.* Une fois engagé dans cette voie, on alla plus loin et on s'évertua pour trouver des expressions qui permissent de désigner l'Etre suprême d'une manière encore plus indirecte. Plus elles étaient indirectes, plus aussi, pensait-on, le respect dû à la di-

pliront la volonté de Dieu sur la terre exactement comme les anges le font dans le ciel. »

[1] *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps.*, 2e édit., 1864, pag. 93.

[2] *Vie de Jésus*, chap. V : « Le mot *ciel*, dans la langue rabbinique de ce temps, est synonyme du nom de *Dieu*, qu'on évitait de prononcer. »

[3] *Die Idee des Reiches Gottes*, 1872, pag. 175, note. — Comp. aussi Hitzig et Keil, dans leurs commentaires sur Daniel, à propos de Dan. IV, 23.

vinité était sauvegardé. C'est ainsi que les Israélites s'accoutumèrent à employer une série de termes qui ne pouvaient servir comme noms de Dieu qu'en vertu d'une métonymie plus ou moins forte.

Telles étaient, pour n'en signaler que les plus anciennes et les plus usitées, les expressions suivantes, fréquemment employées déjà dans la *Mishna*, dont les principaux matériaux remontent à des autorités rabbiniques appartenant au commencement et au milieu du deuxième siècle de notre ère.

1. *Le Saint* (*haq-qadôsh*), avec l'épithète doxologique qui en est inséparable, « béni soit-il » (*barouk hou*) ! De là l'abréviation usuelle הקב"ה.

2. *Le Nom* (*hash-shêm*). Dans l'origine, ce n'était sans doute là qu'une ellipse pour : « le nom de Yahveh, » comme dans Lév. XXIV, 11. Mais cette expression raccourcie était devenue si habituelle qu'on l'appliquait également dans des cas où il ne s'agit pas du nom de Dieu, mais de sa personne même. On dira, par exemple, dans un précepte relatif à certaines victimes : « la chair appartient au Nom, et les peaux aux prêtres. » — Des deux boucs qui figurent dans le cérémonial du grand jour des propitiations, l'un est appelé « le bouc du Nom, » l'autre « le bouc d'Azazel. » On est même allé, dans un passage de la Mishna (*Zebachîm* IV, 6), jusqu'à hasarder cette association-ci : « au nom du Nom, » pour dire : au nom de Dieu.

3. Une métonymie des plus curieuses, c'est celle qui consiste à appeler Dieu *le Lieu* ou *la Demeure* (*ham-mâqôm*). Elle se rencontre environ vingt fois dans la Mishna, ce qui est beaucoup si l'on considère qu'il s'agit, dans ces documents, de discussions juridiques et législatives où l'occasion de faire intervenir le nom de Dieu ne se présente pas bien souvent. Exemples : « On mange la pâque, parce que le Lieu a épargné les maisons de nos pères en Egypte. » — « Fut-il homme plus honoré que Moïse, lui dont le Lieu seul prit soin [pour l'inhumer] ? » — « Sur qui repose la bienveillance des hommes, sur celui-là repose aussi la bienveillance du Lieu. » — « Béni soit le Lieu de ce qu'il ne s'est pas trouvé de défaut en la semence d'Ahron ! » — On va même jusqu'à substituer au mot מָקוֹם la notion de Dieu dans l'interprétation de tel ou tel passage de l'Ancien Testament. Ainsi dans Esa. XXVIII, 8 בְּלִי מָקוֹם, *il n'y a plus de place* (sur les tables, tant elles sont pleines des vomissements des prêtres et prophètes subjugués par le vin) est expliqué par : *sans Dieu* (tr. *Aboth* III, 3). Comment se justifie cette désignation en apparence si étrange? Faut-il ajouter foi au commentaire qui en est donné dans *Beréshith rabba* (midrash sur

la Genèse, rédigé en Palestine au VIe siècle) et qui est devenu dans la littérature juive l'interprétation ordinaire, c'est que Dieu serait appelé de la sorte parce que « c'est lui qui est le lieu du monde, et non pas son monde qui est son lieu ? » Impossible, dans cette explication toute philosophique, de méconnaître l'influence de la philosophie hellénistique, et plus particulièrement celle de Philon. On trouve en effet, chez cet auteur, la même conception. Lui aussi connaît déjà le terme de *Topos* appliqué à Dieu, et dans ce terme il trouve exprimée cette idée que Dieu embrasse ou contient toutes choses (περιέχει τὰ ὅλα), qu'il est le refuge (καταφυγή) de tout sans exception, qu'il est à lui-même sa propre place (χώρα ἑαυτοῦ), se contenant lui-même et contenu en lui seul ; v. *De somniis* I, 11, cp. *De profugis* § 14. Il est bien peu croyable que l'origine du nom de Dieu en question doive se chercher dans un pareil ordre d'idées. Comment admettre que les Palestiniens se soient empressés d'aller puiser dans Philon une idée philosophique toute abstraite, et qu'elle soit entrée sitôt après en circulation comme une monnaie courante? Non, il y a là une simple métonymie : le lieu, c'est-à-dire, la demeure de Dieu, est mis à la place de Dieu lui-même. On peut observer, pour ainsi dire, la naissance de cette métonymie en comparant entre eux les deux passages suivants du traité *Berakôth*, qui est en tête de la Mishna : dans IV, 5, 6 il est dit qu'en priant on doit toujours avoir la face ou, si cela n'est pas possible, les pensées dirigées vers le lieu très saint (proprement: la maison du saint des saints); dans V, 1 on rapporte que les anciens chasidîm avaient coutume, une heure déjà avant que de commencer leur prière, de diriger leur esprit *lam-mâqôm*, vers le lieu. (On pourrait tout aussi bien traduire : vers Dieu.) Nous assistons là à la genèse du nom de Dieu *mâqôm*. Le lieu où Dieu réside est équivalent à Dieu lui-même et devient ainsi insensiblement une manière de désigner Dieu. Ceci nous conduit directement

4. au nom de *Shâmayim*, Ciel, un des équivalents les plus ordinaires et les plus anciens de celui de Dieu. C'est le ciel qui est le *mâqôm*, la demeure de Dieu. Aussi est-ce vers le ciel que celui qui prie étend ses mains, vers le ciel qu'il regarde, au ciel que montent ses cris et sa prière. Et de même, c'est du ciel que Dieu regarde, qu'il entend et exauce les prières, qu'il envoie son secours. Il est aisé de voir comment, en partant de cette conception, a pu se former la locution métonymiqne dont nous parlons. C'est comme un premier pas dans ce sens quand, dans les livres des Maccabées, le secours ou le châtiment *divin* est désigné simplement comme *venant du ciel,* sans qu'il

soit fait mention de Dieu : ἡ ἐξ οὐρανοῦ βοήθεια, ἰσχύς, κρίσις, — ἐξ οὐρανοῦ μαστιγοῦσθαι, etc. De là à la pleine métonymie il n'y a plus qu'un pas, et en effet, dans quelques passages de ces mêmes livres des Maccabées, ce nouveau et dernier pas est déjà franchi. Laissant de côté les passages où la chose n'est pas absolument certaine, parce que la construction de la phrase est discutable, nous ne citons que les suivants où le doute n'est pas possible : 1 Macc. III, 50-53, la formule : « ils crièrent au ciel » est suivie d'une prière où Dieu n'est nommé d'aucune manière, de sorte que celui qui est invoqué se trouve être l'οὐρανός. — 1 Macc. IV, 10 : « Crions *au ciel* [pour voir] si peut-être *il aura pitié* de nous et *se souviendra* de l'alliance faite avec nos pères, etc. » — Ibid. IV, 24 (d'après la vraie leçon) : « Ils bénirent *le ciel*... parce que *sa* miséricorde dure à jamais. » — 2 Macc. III, 15 : « Ils en appelaient au ciel *qui avait donné la loi* concernant les choses mises en dépôt. » — Ibid. IX, 20 : « Je fais vœu de rendre grâces à *Dieu*, mettant dans le *ciel* mon espoir. »

Mais ce n'est pas dans les Apocryphes seulement qu'on trouve des exemples de cette métonymie. Il en existe un déjà dans le canon de l'Ancien Testament, savoir dans le livre de Daniel. En effet, dans IV 23, Daniel annonce à Nebucadnetsar que « sa royauté lui sera restituée après qu'il aura reconnu *di shallitin shemayia*, que c'est le Ciel qui a le pouvoir ou qui est le maître. » שְׁמַיָּא alterne donc ici avec עִלָּיָא, le Très-Haut (v. 22), que l'auteur appelle ailleurs le Dieu du ciel [1]. — Dans le Nouveau Testament, il y a plusieurs passages où la synonymie entre le ciel et Dieu est plus apparente que réelle ; la métonymie n'y est encore, si l'on peut ainsi dire, qu'en formation. Tels sont Marc XI, 30 et parall. (le baptême de Jean était-il ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων?) et Jean III, 27. (Un homme ne peut rien recevoir s'il ne lui a été donné ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.) En revanche, la métonymie est complète dans la confession de l'enfant prodigue (Luc XV, 18, 21) : « Père, j'ai péché *contre le Ciel*, εἰς τὸν οὐρανόν, et devant toi. »

Encore ici, cependant, c'est la Mishna qui offre la moisson la plus riche. M. Schurer a rangé les passages par ordre de progression

[1] Cette métonymie, respectée par nos anciennes versions (Martin et Osterwald : « Dès que tu auras connu que les cieux dominent »), est effacée dans quelques-unes des traductions modernes. (Perret-Gentil : « Dès que tu auras reconnu qu'il règne dans le ciel. » Segond : « Quand tu reconnaîtras que celui qui domine est dans les cieux.) »

ascendante, de manière à terminer son énumération par ceux où la métonymie se présente dans toute sa force. Voici quelques citations glanées dans ce catalogue :

« Il n'aura point part au monde à venir, celui qui dit : La loi ne vient pas *du ciel.* » (*En thorah min hash-shâmayim.*) — « Le grand prêtre dit à ceux qui lui font leurs condoléances : Bénis soyez-vous *du ciel.* »

« Des délits par lesquels on encourt l'extermination *par la main du ciel.* » — « Le prophète qui transgresse ses propres paroles, meurt *par la main du ciel.* » — « Celui qui occasionne un incendie par un sourd-muet, un idiot ou un enfant, est quitte devant le tribunal des hommes, mais il est coupable *devant le tribunal du ciel.* » — « R. Eléazar disait: Que le respect que tu portes à ton maître soit comme *le respect que tu as pour le ciel.* »

« Peu importe qu'on sacrifie beaucoup ou peu, pourvu qu'on ait l'âme tournée *vers le ciel.* » — « Le corps des bestiaux appartient à l'homme, leur âme *au ciel.* » — « Si une femme dit à son mari impuissant: *Le ciel soit* [témoin] *entre moi et toi !* elle reçoit la lettre de divorce. »

« Par un blasphème *le nom du ciel* est profané. » — « Celui qui profane *le nom du ciel* en secret, il lui en sera demandé compte publiquement. » — « Accomplis tous tes actes *au nom du ciel.* » — « Toute union formée *au nom du ciel* subsistera. » — « Toute cause soutenue *au nom du ciel* finit par triompher, » etc.

II. Ces témoignages doivent suffire pour établir ce fait que, dans le judaïsme postérieur, l'emploi métonymique du mot *ciel*, pour désigner Celui qui trône dans le ciel, était devenu chose habituelle et commune. Dès lors, quoi de plus naturel que de penser que, dans la formule מַלְכוּת שָׁמַיִם également, le mot *ciel* est le synonyme parfait de celui de *Dieu ?*

Cette conclusion est d'autant plus légitime que pour la conscience juive il n'existait, en réalité et en droit, d'autre *malkouth* que celle de Dieu. Dieu n'est pas seulement *le roi d'Israël.* Il est aussi, déjà au point de vue de certains écrits de l'Ancien Testament, le roi *de toutes choses*, de toutes les créatures, de tout l'univers [1]. Nulle part cette conviction n'est exprimée avec plus de force que dans le livre de Daniel. Sans cesse l'auteur accentue l'idée que Dieu seul exerce l'empire, et un empire absolu, sur toutes choses. C'est lui, *le roi du ciel* (c'est-à-dire qui a le ciel pour trône), qui dispose à son gré de

[1] Voy., par exemple, Ps. CIII, 19-22., CXLV, 11-13.

l'armée du ciel et des habitants de la terre; qui a la domination sur la royauté des hommes et la confère à qui il lui plaît ; qui renverse et établit les rois, et de qui même Nebucadnetsar, « le roi des rois, » tient son empire[1]. La même idée de la royauté absolue de Dieu revient ensuite fréquemment dans la littérature apocryphe et pseudépigraphe. On y rencontre plus d'une fois les épithètes de Roi du ciel ou des cieux, Roi du monde, de toute la création, Roi des rois. De même dans le Nouveau Testament (1 Tim. VI, 15), βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, et dans la Mishna, à plus d'une reprise, « Roi des rois des rois. »

L'idée de la *royauté* de Dieu avait pour corollaire celle du *royaume* de Dieu. Dans la mesure où la première s'est développée, s'est développée aussi la seconde. De même que la royauté de Dieu sur *Israël* s'étendit peu à peu, dans la pensée israélite, jusqu'à embrasser *le monde entier*, ainsi le royaume de Dieu en Israël, la théocratie *nationale*, se transforma, dans l'espérance prophétique, en une théocratie *universelle*, en un empire où l'universelle royauté de Dieu serait reconnue en fait, où elle deviendrait une réalité.

Tant que l'état israélite subsista, l'espérance prophétique n'allait pas au delà de l'*épuration* de la théocratie *actuelle* et de son *extension* à toutes les nations. L'idéal des anciens prophètes était de voir Israël purifié de tout péché, et les nations de la terre reconnaissant le roi d'Israël pour leur roi. (Voy. surtout Zach. XIV, 9, 16 et suiv.) Il en fut autrement après la ruine du royaume de Juda. Dès lors, plus de royaume de Dieu ici-bas , pas même sous la forme impure et bornée d'une théocratie nationale. Sans doute, Dieu n'en était pas moins le roi d'Israël, mais il avait comme renoncé pour un temps à son pouvoir royal. Ce n'était pas Dieu, c'étaient les puissances du monde qui exerçaient la royauté sur le peuple élu. Aussi les espérances d'avenir devaient-elles désormais avoir pour objet, non plus seulement la purification et l'agrandissement du royaume de Dieu, mais l'*érection* de ce royaume. Que Dieu fasse de nouveau usage de ses droits souverains : voilà ce que demandaient, ce qu'espéraient les restes de l'ancien peuple de Dieu. Et c'est précisément là ce que promet le livre de Daniel ; c'en est l'idée fondamentale. De même que la *royauté* de Dieu s'étend sur le monde entier, le *royaume* divin que ce livre annonce est conçu comme absolument *universel*. Les royaumes humains qui, l'un après l'autre, ont asservi le peuple de Dieu, disparaîtront, et alors « le Dieu du ciel érigera un

[1] Dan. IV, 32, 34. — Ibid. v. 14, 22, 29; V, 21. — II, 21, 37; V, 18.

royaume qui ne sera jamais détruit. (Ch. II, 44.) » L'empire du monde, jusqu'alors entre les mains des gentils, sera remis au peuple des saints du Très-Haut qui le posséderont éternellement. (VII, 14, 18, 22, 27.) Dans ce royaume, c'est Dieu qui régnera, lui dont la royauté est éternelle et dont la domination dure d'âge en âge. (III, 33; IV, 31; VI, 27.)

Tout le développement subséquent de l'idée messianique est dominé par cette conception prophétique du livre de Daniel. Le *royaume divin* qui est désormais l'objet constant des espérances et des aspirations d'Israël, c'est un *royaume terrestre*, mais un royaume *où, en lieu et place des puissants de la terre, c'est le Dieu du ciel qui exerce la royauté.* Pour la conscience juive il n'y a de véritable et légitime *malkouth* que celle-là, celle du Dieu du ciel ou, ce qui revient au même, *du ciel.*

Le mot *malkouth,* de même que notre mot empire, pouvant être pris soit comme abstrait, soit comme concret, l'expression מַלְכוּת שָׁמַיִם peut signifier: *la royauté, le règne, la domination* du ciel, ou bien: *le royaume* du ciel. Dans le premier de ces deux sens, la formule en question est assez usitée dans la littérature rabbinique. Les passages où elle se rencontre se trouvent recueillis dans les *Horæ hebraïcæ* de Lightfoot (*ad Matth.* III, 2), dans celles de Schöttgen (*ad Matth.* XI, 29 et dans une dissertation spéciale *de regno cœlorum*), dans le *Novum Testament.* de Wetstein ; comp. parmi les modernes Tholuck, dans son commentaire sur « le discours de la montagne. » (5e édition, 1872, pag. 66 et suiv.) Elle revient notamment plus d'une fois dans la locution *qibbel 'ôl malkouth shâmayim,* « se charger du joug de la royauté du ciel, » c'est-à-dire, reconnaître et confesser Dieu comme son roi et seigneur. *Malkouth* est pris ici exactement dans le sens où il est employé par le psalmiste, quand il dit de Jehovah que « sa royauté, ou sa domination, s'étend sur toutes choses. » (Ps. CIII, 19.)

Dans l'autre acception, celle de *royaume* du ciel, notre formule ne paraît pas se rencontrer dans la littérature rabbinique. Cette absence fortuite ne doit pas étonner, vu que l'expression équivalente de « royaume de Dieu » est elle-même assez rare, les rabbins se servant de préférence des termes de « royaume du Messie, » « jours du Messie, » ou encore, de « monde à venir. » Quoi qu'il en soit de ce fait, ce qui ne saurait être douteux, c'est que la formule particulière au premier évangile, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, devra s'expliquer d'après l'analogie de la formule rabbinique dont nous venons de parler. Le

génitif τῶν οὐρανῶν est un génitif *subjectif*, c'est-à-dire qu'il désigne le sujet qui règne. Le *royaume des cieux* n'est donc pas autre chose que *le royaume où c'est le ciel qui exerce la royauté*. Quant au pluriel οἱ οὐρανοί, il s'explique par la conception poétique et populaire d'une pluralité des cieux; ce qui, naturellement, n'empêche pas de concevoir la puissance régnante comme étant *une*, puisque le mot n'est employé que par métonymie pour désigner Celui qui trône dans « les cieux. »

III. Une question qui se présente maintenant est celle de savoir si *Jésus lui-même* s'est servi du terme de « royaume des cieux, » ou si ce terme ne lui a été que prêté après coup par l'auteur du premier évangile. La réponse variera suivant le parti auquel on s'arrête en face du problème complexe de la formation de notre littérature synoptique. Que si, avec la plupart des critiques, on pense que cette littérature remonte à deux sources principales, dont l'une nous a été relativement le mieux conservée dans notre Marc, tandis que l'autre essentiellement composée de discours, a été retravaillée par Matthieu et par Luc, on sera disposé à se ranger à l'avis de M. Schurer qui se prononce pour la première alternative, et cela pour la raison que voici. La première des deux sources, il est vrai, ne peut avoir employé que le terme de βασιλεία τοῦ θεοῦ ; la seconde, en revanche, doit avoir employé également l'expression βασιλεία τῶν οὐρανῶν ; autrement, on s'explique difficilement ce qui pourrait avoir engagé le premier évangéliste à l'*introduire* dans les discours du Seigneur, tandis qu'on conçoit sans peine que le troisième, Luc, ait cru devoir *élaguer* de son écrit un terme que des lecteurs d'origine païenne n'auraient guère compris. Or, si ce terme existait dans la source en question, tout porte à croire que Jésus lui-même s'en était servi. Telle est aussi l'opinion, entre autres, de M. Weizsäcker, contrairement à M. Weiss, qui soutient de nouveau dans son récent ouvrage sur l'évangile de Matthieu, comme il le faisait dans sa Théologie biblique du Nouveau Testament déjà citée, que le terme de royaume des cieux n'a pu se former que lorsque, ensuite de la ruine de Jérusalem, il fallut renoncer à l'espoir de voir la théocratie parfaite se réaliser sur cette terre [1].

Cependant, tout en adoptant ce terme, qui était déjà en usage parmi ses contemporains, Jésus l'a rempli d'un contenu nouveau. Non pas

[1] *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen*, Halle 1876, pag. 39 et 102.

qu'il ait transformé le royaume *du ciel* en un royaume *dans les cieux*, comme on se le figure volontiers. Jésus ne s'est point élevé contre l'attente nationale, fondée sur le livre de Daniel, d'un royaume de Dieu *sur la terre* bien que régi par le ciel. Le « royaume des cieux » qu'il annonce est bien un royaume terrestre, mais un royaume dans lequel la volonté du Ciel (= Dieu) est réellement mise en pratique, et dans lequel il fait part de ses dons et de ses biens à ceux qui en sont les citoyens. Comme l'ont fort bien compris Holtzmann et Pfleiderer [1], pour saisir exactement la pensée de Jésus touchant la notion du royaume de Dieu, il faut tenir grand compte des paraboles de la semence qui insensiblement pousse, se développe, mûrit et finit par être moissonnée. (Marc IV, 26-29 ; Math. XIII, 24-30, 36-43.) Il en ressort, entre autres choses, cette idée importante que le royaume divin embrasse les deux périodes, tant celle qui *précède* la moisson que celle qui la *suit*. C'est par la moisson, sans doute, qu'il arrive à son *achèvement*, et à ce point de vue il est encore à venir. (Math. VI, 10 ; cf. Luc XI, 2 ; Marc IX, 1, cf. Luc IX, 27 ; Luc XII, 32.) Cependant, avant la moisson déjà, il *existe*. Déjà maintenant, par le fait de la prédication et du ministère de Jésus, il est venu, il est présent au milieu des hommes. (Math. XII, 28 ; Luc XI, 20 ; XVII, 20, 21.) Or de même que sa première période est terrestre, ainsi, sans aucun doute, sa seconde période sera également terrestre. Autrement, à quoi bon la venue de Christ *du haut du ciel* en vue de son parfait établissement ?

Ce résultat est instructif encore sous un autre rapport. Très généralement, on l'a vu, la notion du royaume des cieux est ramenée à Dan. VII, 13, 14 : le nom de « royaume des cieux » lui viendrait de ce qu'il doit un jour apparaître, être manifesté ou suscité du haut du ciel. Comment concilier cela avec le fait que, selon Jésus, le royaume *existe* déjà, *avant* et *sans* qu'il vienne du ciel « d'une manière qui frappe les regards ? » (Luc XVII, 20.) Ne résulte-t-il pas de là que cette venue extérieure du haut du ciel n'est pas la chose essentielle, qu'il ne faut, par conséquent, pas faire de ce moment-là l'élément constitutif de la notion du « royaume des cieux ? » Ainsi, de ce côté-là encore, se confirme l'idée que le royaume des cieux est appelé de

[1] Le premier, dans l'*Histoire du peuple d'Israël* qu'il a publiée en 1867 en collaboration avec M. Weber, tom. II, 410 ; le second, dans son ouvrage sur la *Religion*, 1869, tom. II, 420. (Comp. cette Revue, V^e^ année, 1872, pag. 207.) — Voy. aussi Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, I, 181 suiv. 2e et 3e édition.

la sorte, non point parce qu'il a les cieux pour origine ou pour point de départ, mais parce qu'il est *régi par le Ciel*, dont la *volonté* y est faite, et qui dispense *ses biens* à ceux qui en font partie.

Reste à savoir quel rapport il existe entre le royaume τῶν οὐρανῶν du premier évangile et le royaume ἐπουράνιος de 2 Tim. IV, 18. De tout ce qui précède il ressort que ce sont deux choses distinctes. Le premier est un royaume *terrestre*, dans lequel, au lieu des rois humains, c'est le Ciel qui exerce la royauté. Le second est un royaume *dans le ciel*, essentiellement identique à ce qui est appelé ailleurs la Jérusalem d'en haut ou céleste (Gal. IV, 26; Hébr. XII, 22) ou le πολίτευμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς. (Philip. III, 20.) Ou bien faudrait-il admettre que Paul, déjà, a transformé la notion du royaume de Dieu de manière à le concevoir essentiellement comme un royaume *dans le ciel?*

Il est vrai, l'apôtre exprime la conviction que les fidèles qui délogent habitent près du Seigneur, qu'ils sont avec Christ, savoir *au ciel* (2 Cor. V, 8; Philip. I, 23), et que ceux qui vivront encore au moment de la parousie seront enlevés à la rencontre du Seigneur *dans les airs*. (1 Thes. IV, 17.) Mais il est à remarquer que les deux premiers passages se rapportent à l'époque qui *précède la parousie*, et que ce que prédit le troisième arrivera uniquement afin que les fidèles survivants se trouvent *dans le cortége de Christ* quand il viendra pour le jugement; car ils jugeront avec lui le monde. (1 Cor. VI, 2.) Il n'y a rien là qui ne puisse se concilier avec l'idée que le royaume de Dieu ou de Christ est établi sur la terre. Au contraire, des passages tels que 1 Thes. IV, 16 et Philip. III, 20 sont plutôt favorables à cette idée, puisque, selon eux, Christ *descendra* ἀπ' οὐρανοῦ en vue d'ériger son royaume. De même, la « Jérusalem d'en haut » n'est dans le ciel que jusqu'à ce moment-là. Enfin, des passages comme Rom. IV, 13 (être héritier du κόσμος) et 1 Cor. XV, 24 et suiv. ne permettent guère de concevoir le royaume de Dieu selon Paul comme un royaume dans le ciel. Le royaume *céleste* dont il est parlé dans 2 Tim. n'est autre chose que le πολίτευμα en quelque sorte intérimaire qui existe dans le ciel, également sous la royauté de Christ, jusqu'au moment de la parousie, où il descendra du ciel sur la terre renouvelée.

H. V.

Le θυμιατήριον dans Hébr. IX, 4.

On sait toutes les difficultés, et partant toutes les hypothèses, qu'a fait naître le passage Hébr. IX, 1-5, dans lequel l'auteur de l'épître fait la description du sanctuaire de l'ancienne alliance. Cette description ne se rapporte exactement ni au tabernacle mosaïque ni au temple de Jérusalem tels que nous les connaissons par nos documents.

On a diversement expliqué ce phénomène. Quelques-uns ont pensé que l'écrivain n'étant pas un palestinien, n'ayant sans doute jamais vu le temple de la ville sainte, ne connaissant au fond les institutions mosaïques et juives que par les livres et la tradition alexandrine, s'était trompé ou avait été mal informé sur ce point. Mais l'explication la plus naturelle est certainement celle de Bleek. D'après lui, l'auteur des Hébreux aurait eu en vue, en écrivant, le temple de Léontopolis, que les Juifs d'Egypte avaient construit sous la direction du prêtre palestinien Onias, durant le règne de Ptolomée Philométor, cent cinquante ans environ avant Jésus-Christ. Dans ce sanctuaire, qui ne fut fermé qu'après l'an 70 de notre ère, sur l'ordre de Vespasien, on célébrait le culte comme à Jérusalem, et, sans doute, l'auteur croyait cet édifice de tout point conforme à son modèle. Nous ne savons rien, il est vrai, de son arrangement intérieur, mais il est bien permis de supposer que les Juifs d'Egypte, moins serviles et moins scrupuleux que ceux de la mère-patrie, avaient sans doute placé dans le lieu très saint une nouvelle arche de l'alliance avec de nouveaux modèles de l'urne d'or contenant la manne, de la verge d'Aaron et des tables de l'alliance. (Hébr. IX, 4.) Ainsi s'expliquerait aisément le fait, étrange au premier abord, que l'auteur parle de ces objets comme s'ils existaient encore (remarquez le temps présent) et que même il en cite un, le θυμιατήριον, dont il n'est nulle part fait mention, dans l'Ancien Testament, comme ayant appartenu au lieu très saint.

Ce mot surtout a excité la sagacité des critiques. C'est, à proprement parler, un adjectif neutre qui signifie *ce qui sert à parfumer*, ou mieux, *à brûler* ou *répandre l'encens*. Comme substantif, il pourra donc être traduit, ou bien par *autel des parfums*; ou bien par *encensoir*. Chez les LXX on le trouve dans le second sens (2 Chron. XXVI, 19, Ezéch. VIII, 11), où il rend l'hébreu מִקְטֶרֶת. Au dire de Bleek, ce mot aurait eu, à l'époque apostolique et chez Philon, le sens d'autel des parfums, ce qui, avec d'autres raisons plus ou moins

spécieuses, a conduit ce théologien à adopter cette interprétation pour notre passage. Ainsi traduit aussi M. Oltramare, tandis que d'autres, tels que Tholuck, Stier et diverses versions anciennes ou modernes, la Peschito, la Vulgate, celles d'Osterwald, de Martin et de Lausanne acceptent le sens d'encensoir.

On peut certainement hésiter entre ces deux manières de voir qui sont toutes deux soutenables. Mais, qu'on préfère l'une ou l'autre, une chose est certaine, c'est que l'auteur des Hébreux a placé dans le lieu très saint un objet, autel ou encensoir, qui n'y appartient pas d'après les documents canoniques de l'ancienne alliance. C'est là un phénomène qui a lieu de nous étonner, mais qui est expliqué par les quelques observations de M. Harnack, de Leipzig, que nous allons reproduire en peu de mots. Elles semblent montrer en même temps que la traduction de θυμιατήριον par encensoir est préférable à l'autre et historiquement mieux appuyée.

Dans l'*Apocalypse de Baruch* (écrite très probablement peu de temps après la destruction de Jérusalem, en 70), il est dit que lors du siége de la ville par les armées chaldéennes, avant que la cité sainte eût été livrée aux ennemis, Baruch eut la vision d'un ange. Celui-ci enleva du lieu très saint les objets de culte qui y étaient renfermés et les enfouit dans la terre, — idée qui s'est conservée longtemps au milieu des Juifs. Or, notre document cite, comme appartenant au lieu très saint, les objets suivants : *velum, Ephod sanctum, propitiatorium, duae tabulae, vestis sancta sacerdotum, thuribulum, XLVIII lapides pretiosi, quibus ornabatur sacerdos, omnia vasa sancta tabernaculi.*

On voit de suite que dans cette énumération se trouvent divers objets, les pierres précieuses, par exemple, qui jamais, que nous sachions, n'ont fait partie du lieu très saint. On ne peut pas expliquer le fait en disant que l'auteur parle ici du temple *tout entier*, car dans ce cas il aurait certainement ajouté à sa liste la table des pains et le candélabre. Parmi les objets cités, on aura remarqué le *thuribulum*, qui correspond évidemment au θυμιατήριον d'Hébr. IX, 4.

De ce fait, nous pouvons tirer la conclusion suivante : à l'époque où ont été composés nos deux ouvrages, dans les années 70-90, ou, si l'on veut, dans le dernier quart du premier siècle de notre ère, l'opinion était répandue parmi les Juifs que dans le lieu très saint se trouvait un objet servant aux offrandes du parfum.

Il semble, de plus, que ce θυμιατήριον ait été, non un autel, mais un encensoir. En effet, dans l'original syriaque du livre de Baruch, *thuribulum* est rendu par פירמא, mot qui se retrouve dans la Peschito,

Ex. XXII, 3, Lév. XVI, 22, etc., pour l'hébreu מַחְתָּה. (LXX : πυρεῖον = thuribulum = encensoir.) L'origine du terme syriaque est douteuse, il est vrai. On a cherché à le faire dériver du grec, ce qui est peu probable. Mais il ressort d'un passage d'un morceau de poésie syriaque, publié par Nœldeke dans la *Revue de la Société orientale* d'Allemagne, que le mot en question signifie bien *encensoir*. Ce dernier sens, quoique encore peu sûr, est cependant mieux appuyé que celui d'*autel des parfums*.

Ces quelques observations jetteraient, on le voit, un nouveau jour sur l'interprétation de Hébr. IX, 1-5 et feraient, en tout cas, disparaître l'anomalie apparente qui s'y rencontre.

P. C.

(Voy. *Studien und Kritiken*, 1876, pag. 572.)

BULLETIN

THÉOLOGIE

J.-C. Mœrikofer. — Histoire des protestants réfugiés en Suisse [1].

Ce livre intéressera sans doute en première ligne les amis de l'histoire nationale. Mais il rentre également dans le cadre d'une revue de théologie, ne fût-ce que parce qu'il fait passer sous nos yeux quelques-unes des plus grandes et des plus touchantes pages de l'histoire de la fraternité chrétienne.

La plupart des pays qui ont servi d'asile à des réfugiés protestants possèdent depuis plus ou moins longtemps leur « histoire du refuge. » Cette histoire manquait jusqu'ici à la Suisse. Il existe, à la vérité, un grand nombre de monographies locales, d'histoires partielles, de notices biographiques, dont plusieurs sont le fruit de recherches minutieuses et patientes. Mais presque tout cela est dispersé et enfoui dans des revues et des recueils divers, et par conséquent peu connu, pour ne pas dire ignoré, de ceux qui ne sont pas particulièrement initiés à ces sujets ou qui n'y sont pas directement intéressés par un souvenir de famille. Et d'ailleurs, que de trésors encore inexplorés dans les archives publiques, dans les bibliothèques privées, et peut-être, qui sait? dans les liasses, jaunies par le temps et couvertes de poussière, qui encombrent votre grenier ou votre chambre dite *à resserrer!*

M. le doyen Mörikofer a eu le courage d'entreprendre cette histoire complète, qui manquait à notre littérature nationale; histoire embrassant la Suisse protestante tout entière et comprenant toutes les immigrations successives du midi, du couchant, du nord, voire de l'est (Hongrie), depuis les premiers temps de la réforme jusqu'à la fin du siècle dernier.

[1] *Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz*, von Dr J.-C. Mörikofer. — Leipzig, Hirzel, 1876, xvi et 437 pag.

Après avoir, dans une introduction, montré la Suisse prédestinée par la nature à servir d'asile aux proscrits et aux persécutés de l'Europe centrale, et indiqué d'autre part les causes économiques, sociales et politiques qui y rendaient l'hospitalité plus difficile à exercer qu'en Angleterre, en Hollande et en Allemagne, les circonstances qui en faisaient un réel et presque continuel sacrifice, tant pour les gouvernements que pour les particuliers, l'auteur divise son récit en cinq sections, subdivisées chacune en un certain nombre de chapitres, quarante-sept en tout. La première section est consacrée aux réfugiés français, italiens, anglais qui vinrent s'abriter au pied de nos libres montagnes *avant l'époque de la Saint-Barthélemy*, à commencer par François Lambert d'Avignon (1522) et Guillaume Farel. (1524.) La seconde comprend la période qui va *de la Saint-Barthélemy aux préludes de la révocation de l'édit de Nantes.* Les victimes de cette dernière forment le principal sujet de la troisième section. La suivante, qui se rapporte aux dernières années du XVIIe siècle et au XVIIIe, est intitulée : *Efforts des Suisses pour procurer aux fugitifs un établissement au dehors.* (En Angleterre et en diverses contrées de l'Allemagne.) Enfin, les *galériens*, et la sympathie très active dont ces malheureux furent l'objet de la part des Suisses, ont fourni la matière de la cinquième et dernière section.

Pour qui s'est occupé de l'histoire ecclésiastique et littéraire de la Suisse, M. Mörikofer n'est pas un étranger. C'est une ancienne et bonne connaissance dont l'éloge n'est plus à faire. Son *Histoire de la littérature suisse au XVIIIe siècle*, ses *Tableaux de la vie ecclésiastique en Suisse,* sa *Biographie d'Ulrich Zwingli* [1], sa *Vie de J.-J. Breitinger*, l'antistès zurichois contemporain de la guerre de trente ans, lui assignent un rang distingué parmi nos historiens nationaux. Ils lui ont valu la bourgeoisie d'honneur de la ville de Zurich ainsi que le diplôme honorifique de docteur en philosophie de l'université zuricoise, et tout récemment la plus haute dignité académique lui a été conférée par la faculté de théologie de Bâle, celle de docteur en théologie *honoris causa.*

On retrouve dans ce nouveau volume toutes les solides qualités par lesquelles se sont fait remarquer ses devanciers. Rien de brillant surtout pas de rhétorique, pas de remplissage, pas de réflexions inutiles. Un récit serré et sobre, riche de faits, et de faits puisés aux sources les plus sûres, autant que possible aux sources de première

[1] Voir un compte rendu de cet ouvrage dans cette revue, 3e année (1870), pag. 333.

main, dans les archives des villes évangéliques de la Confédération, principalement dans celles du *Vorort* Zurich, les plus riches et les plus complètes sur la matière. L'auteur peut se rendre le témoignage que son travail est tiré aux trois quarts de documents manuscrits et qu'il renferme, en conséquence, un grand nombre de renseignements historiques tout nouveaux. De nombreuses citations, bien choisies, et le plus souvent transcrites dans l'original français, donnent au récit vie et couleur. Les traits de détail, abondants et variés, sont groupés de manière à ne pas laisser perdre de vue le fil des événements et le cours général de l'histoire. Des faits bien connus et déjà cent fois racontés, — je ne cite comme exemple que le meurtre de Coligny, — sont présentés sous un jour nouveau et en quelque sorte rajeunis, grâce aux pièces contemporaines que l'auteur a eu la bonne fortune de rencontrer dans ses fouilles.

Avec tout cela, M. Mörikofer est le premier à le reconnaître, ce travail aura besoin d'être complété et, çà et là, corrigé. C'est, dit-il, un premier essai. Dans l'intérêt même du sujet, il demande qu'on lui signale les inexactitudes et les lacunes et qu'on lui fournisse les renseignements nécessaires pour les faire disparaître. Cette invitation s'adresse surtout aux connaisseurs et aux amis de l'histoire nationale dans la Suisse romande, et plus particulièrement à ceux du canton de Vaud. En effet, malgré les travaux de MM. Vulliemin et Jules Chavannes, Olivier et Verdeil, l'histoire du refuge dans le Pays de Vaud, de son influence sur les lettres et les arts, sur l'industrie, sur la vie sociale, morale, religieuse dans nos contrées, reste encore à faire. En attendant qu'une plume compétente entreprenne ce travail et réponde aussi complétement que possible au vœu formulé par M. Mörikofer, qu'il nous soit permis de relever quelques points, — même les détails ont leur valeur en pareille matière, — et de rappeler un certain nombre de noms qui auraient mérité, nous semble-t-il, de n'être pas passés sous silence.

Dans l'histoire de la première période, à côté des Théodore de Bèze et des Math. Cordier, des J. Raymond Merlin (pag. 54), des François Hotman (pag. 96, où au lieu de 1547 il faut lire 1549 [1]), ce n'est que justice de ne pas oublier *Jean Le Comte*, seigneur de la Croix, le compatriote de Jacques Lefèvre d'Etaples, qui vint en Suisse en 1532, devint prédicant à Grandson, assista à la dispute de

[1] Voy. Dareste : *François Hotman d'après sa correspondance inédite*, dans la Revue historique de MM. G. Monod et G. Fagniez, Ire année (1876), tome II. 1. Juillet. — Septembre.

Lausanne, et que Ruchat appelle avec raison l'un des trois réformateurs du Pays de Vaud. Puis l'ex-moine *Augustin Marlorat*, de Bar-le-Duc, pasteur à Vevey et ensuite à Rouen, bien connu par ses *Commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament;* Guillaume Du Buc, de Rouen, plus connu sous le nom de *Bucanus*, pasteur à Yverdon et professeur à Lausanne, dont les *Institutiones theologicæ*, souvent rééditées, furent pendant longtemps classiques comme manuel à l'usage des candidats au saint ministère; *Corn.-Bonaventure Bertram*, de Thouars, en Poitou, savant hébraïsant, pasteur et professeur à Genève et plus tard à Lausanne, avec Théodore de Bèze le principal auteur de la version officielle de la Bible qui parut à Genève en 1588 et qui jouit d'une telle autorité auprès des églises réformées de langue française que, pour nous servir des expressions de M. Segond, elle ferma jusqu'à nos jours, pour ainsi dire, l'accès à toute tentative de traduction indépendante, d'après les textes originaux. A la pag. 46, l'auteur rappelle que pendant le règne de Marie la Catholique un certain nombre d'Anglais séjournèrent à Genève et à Lausanne, de même que dans plusieurs villes de la Suisse allemande. Il parle des beaux cadeaux que plusieurs de ces réfugiés, après leur retour dans la patrie, envoyèrent à Zurich en témoignage de leur gratitude pour l'hospitalité dont ils y avaient joui. A ce propos, il ne sera pas sans intérêt de mentionner le fait que le premier noyau du fonds dont dispose encore aujourd'hui l'académie de Lausanne est dû à la libéralité de quelques étudiants anglais de ce temps-là. Arrivés à Lausanne sans argent, ils avaient été recueillis par les professeurs de l'académie, qui les entretinrent et les instruisirent gratuitement. Lorsqu'ils furent rentrés dans leur pays, pour reconnaître les bons offices de l'académie, ils lui envoyèrent un capital assez important, à la seule charge d'aider de pauvres étudiants dans des cas semblables au leur. Parmi les imprimeurs (pag. 65), on pourrait ajouter les *Le Preux*, qui ont eu leurs presses à Genève, Lausanne, Morges et Berne.

Un nom qu'on regrette de ne pas voir figurer dans les pages consacrées aux réchappés de la Saint-Barthélemy, c'est celui d'*Antoine de Chandieu*, qui occupe, sans contredit, une des premières places parmi les réformés français de la troisième génération. C'est également à cette émigration-là, et non à celle qui suivit la révocation de l'édit de Nantes (pag. 194), qu'appartenait la famille des *Constant*, dont un des membres, David, bisaïeul du fameux Benjamin, fut professeur de théologie à Lausanne lors des affaires du consensus.

Parmi ceux que la révocation amena dans notre pays, tous ne se montrèrent pas dignes de la sympathie et de la confiance qu'on leur témoignait. Comme type de cette catégorie de réfugiés on pourrait citer le ministre *Joseph Saurin* qui, après avoir été pourvu d'une belle et bonne cure dans les terres de LL. EE. de Berne et s'être allié à une des meilleures familles du pays, quitta furtivement femme et paroisse pour aller abjurer entre les mains de Bossuet, ce qui lui valut des pensions de la cour de France, et au bout de quelques années, un fauteuil à l'académie des sciences. Vingt ans après sa mort, arrivée en 1737, l'histoire de cette conversion donna lieu à une violente polémique entre son apologiste Voltaire et quelques ministres vaudois. D'autres, fort heureusement, ont laissé après eux dans le pays de meilleurs souvenirs. Au nombre de ces souvenirs il faut ranger les fondations pieuses. M. Mörikofer mentionne la fondation Montlune, à Vevey, dans le but de procurer un aide aux pasteurs de cette ville tout en fournissant des moyens de subsistance à un ministre réfugié. (Pag. 196.) Il aurait pu mentionner, dans la même ville, la fondation Ronjat, et à Lausanne, celle du baron de Caussade, destinées l'une et l'autre à payer un catéchiste pour instruire la jeunesse dans les principes de la religion évangélique.

Dans la quatrième section, dont le titre, pour le dire en passant, ne nous paraît pas très heureusement choisi, l'auteur avait à s'occuper entre autres du séminaire français de Lausanne. Il en parle au chapitre XXXIX, à l'occasion des pasteurs du désert. Mais l'important ouvrage de M. Edmond Hugues (Antoine Court, Histoire de la restauration du protestantisme en France au XVIIIe siècle, 2e édition, Paris, Michel Lévy, 1872, 2 vol.) paraît lui avoir échappé. A la page 342, l'historien signale le fait que dans plusieurs villes du pays, à Vevey, à Yverdon, on fut obligé d'augmenter dans les temples le nombre des siéges à cause du nombre croissant des réfugiés. C'est en partie pour la même raison qu'on se décida, au commencement du siècle dernier, à reconstruire à Lausanne le temple de Saint-Laurent, qui avait été démoli après la réformation, et les actes de la compagnie pastorale de cette ville prouvent que l'immigration de familles réformées françaises a continué jusque bien avant dans le XVIIIe siècle. Il est fréquemment question, dans ces actes, de « nouveaux réfugiés à qui l'on accorde la consolation de participer à la sainte cène » et qui sont « enregistrés comme membres adultes de l'église, » comme aussi d'individus, d'origine huguenote, qui, s'étant laissé entraîner à faire des actes de la communion romaine, sont de

nouveau « reçus à la paix de l'église » après examen, et moyennant l'autorisation des « illustres seigneurs de la noble chambre des prosélytes, à Berne. » H. V.

J.-J. Mezger. — Histoire des versions allemandes de la Bible dans l'église réformée de Suisse [1].

C'est le fruit de plus de vingt années de laborieuses études que l'honorable *antistès* de l'église de Schaffhouse présente au public dans cet intéressant volume. Nous le félicitons très sincèrement, et nous félicitons aussi la science biblique de ce que l'accueil fait à son prospectus lui a permis de publier cette œuvre d'érudition, de patience et de piété. Dans une époque comme la nôtre, où le besoin de nouvelles versions de la Bible se fait partout sentir, à un moment surtout où des voix de plus en plus nombreuses s'élèvent de divers points de la Suisse allemande pour demander la reprise et l'achèvement de la traduction entreprise en commun, dès 1860, sous le patronage de la conférence des délégués des églises réformées allemandes de la Suisse, rien ne pouvait venir plus à propos que cette étude historique sur les Bibles qui ont été en usage dans ces églises depuis les origines de la réformation jusqu'à nos jours. Il y a dans ces pages une foule de renseignements d'un haut intérêt, non-seulement pour l'amateur de raretés bibliographiques, mais pour le philologue, pour l'ami de l'art [2], pour le théologien, pour quiconque enfin tient à connaître plus à fond l'histoire de l'église réformée dans le pays où elle eut son berceau.

L'auteur fait précéder son histoire de la Bible allemande en Suisse d'une introduction traitant de la connaissance et de l'étude de la Bible avant la réformation, dans les couvents (Saint-Gall), chez les mystiques et les dominicains, à l'université de Bâle, foyer important de l'humanisme, etc. L'histoire elle-même est divisée en trois périodes. La première s'étend des origines de la réforme jusqu'au milieu du XVIIe siècle; la seconde, de là jusqu'à la fin du XVIIIe; la troisième, qui est celle des sociétés bibliques, commence avec le XIXe

[1] *Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche, von der Reformation bis zur Gegenwart.* Von J.-J. Mezger, Antistes und Professor in Schaffhausen. — Basel, C. Detloff, 1876. xv et 428 pages.

[2] A cause des illustrations par Holbein le jeune et par Urs Graf, dont les premières Bibles bâloises sont enrichies.

siècle. L'auteur a soin, au commencement de chacune de ces périodes, de jeter un coup d'œil sur l'histoire de l'église suisse, sur l'état des esprits, sur les tendances théologiques dominantes, sur les principaux centres d'étude, sur les rapports entre l'église helvétique et l'église luthérienne d'Allemagne.

Pendant la première période, deux versions sont en présence : celle de Luther, dont la première livraison, comprenant le Nouveau Testament, est réimprimée à Bâle, par Adam Pétri, dès le mois de décembre 1522, trois mois seulement après qu'elle eut paru à Wittemberg, et celle de Zurich, issue partiellement de celle de Luther, mais qui s'émancipe, pour ainsi dire, d'année en année davantage de ce modèle, principalement par les soins de Léon Judae, mort en 1542. Cette version de Zurich, version suisse par le dialecte qui y est employé comme par la tendance antiluthérienne qui lui a donné naissance, est bien moins connue qu'elle ne le mérite. Ni les germanistes, ni les exégètes, ni les historiens de l'église et de la théologie réformée ne lui ont voué l'attention qu'elle est en droit de solliciter. De toutes les versions allemandes de la Bible, c'est la seule qui ait suivi le mouvement progressif des sciences bibliques à travers les trois siècles et demi qui se sont écoulés depuis la réformation ; témoin les révisions successives auxquelles elle a été soumise à partir de la fin du XVIe siècle jusqu'à celle de 1860 et 1868, entreprise sous les auspices de la société évangélique, du conseil ecclésiastique et du synode zuricois réunis. Au point de vue du style et du langage, elle offre un intérêt analogue, puisqu'elle permet de suivre d'étape en étape la transformation de l'idiome littéraire en Suisse, son passage insensible du dialecte alemanique au haut-allemand moderne. On doit savoir gré à M. Mezger d'avoir fait à l'histoire des origines de cette œuvre nationale une si large place dans son livre et de nous avoir mis à même, par de nombreuses citations, d'en suivre le développement séculaire.

Tandis que l'église de Zurich avait ainsi sa Bible à elle, que l'église de Bâle adoptait et répandait la version de Luther, les autres cantons ou états alliés, après des indécisions et même des luttes plus ou moins prolongées, finirent par donner la préférence à l'une ou à l'autre de ces deux traductions. Seule l'église de Berne, chose bien caractéristique, les remplaça par une troisième, savoir par celle que le professeur J. Piscator, de Herborn, avait publiée en 1602 et 1603. C'est un curieux épisode de l'histoire de la Bible allemande que cette introduction officielle, en 1681-84, de la version de Piscator à Berne.

Comment se fait-il que le conseil et le convent ecclésiastique de cette ville aient donné leur sanction à une traduction qui non-seulement était incontestablement inférieure aux deux autres et n'a jamais été en usage dans le pays même où elle avait vu le jour, mais dont l'auteur aurait dû, semble-t-il, leur être grandement suspect à cause de ses déviations de la « saine doctrine ? » Notez que la *formula consensus* venait d'être promulguée et que LL. EE. en étaient les plus ardents champions. Il y a là un problème que les documents fort incomplets de l'époque ne permettent pas d'éclaircir entièrement. Suffit-il, pour s'expliquer la chose, d'en appeler avec notre auteur au fait que l'université réformée de Herborn était une de celles que les jeunes Bernois fréquentaient de préférence, et que les étudiants en théologie appréciaient particulièrement la Bible de Piscator à cause des notes dont elle est accompagnée? N'est-il pas permis de supposer que la rivalité bien connue des deux premières villes de la confédération a joué un rôle dans cette affaire? Zurich a sa Bible à elle, pourquoi Berne n'aurait-elle pas la sienne? Si les protocoles officiels de 1681 ne le disent pas, le rapport de la Société biblique de Berne de 1844, que l'auteur cite pag. 409, ne se gêne pas de le dire : « Il serait regrettable que la Bible de Piscator vînt à tomber en désuétude. Zurich a bien conservé, en la révisant, sa propre traduction de la Bible qui date de Léon Judae. L'avantage dont jouit Zurich, pourquoi Berne en serait-il privé? » Quoi qu'il en soit, la version de Piscator a régné dans le canton de Berne depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'en 1830. L'ordonnance ecclésiastique de cette année-là autorise l'usage de la traduction de Luther et laisse aux pasteurs la faculté de se servir, à leur choix, de l'une ou de l'autre. La dernière édition bernoise de Piscator a paru en 1847 et 1848, elle est restée inachevée et ne se vend pour ainsi dire plus. La Bible la plus recherchée, au dire du rapport de 1871, c'est maintenant celle de Luther révisée par Meyer et Stier.

Dans la troisième partie de son ouvrage, l'auteur donne d'intéressants détails sur la fondation des sociétés bibliques dans les principales villes de la Suisse et sur leur champ d'activité. Relativement à celle fondée à Lausanne en 1814 et à la révision d'Osterwald qu'elle a publiée en 1822 (et en 1836), il y aurait quelques corrections à apporter à ce que nous lisons à la pag. 412. Voir à ce sujet J. Cart, *Histoire du mouvement religieux et ecclésiastique dans le canton de Vaud*, première partie, tome I, Lausanne 1870, pag. 102 et suivantes, et tome II, 1871, pag. 145 et suivantes.

L'ouvrage se termine par un rapport circonstancié sur les tentatives qui ont été faites en vue de doter la Suisse allemande d'une version unique. Ce projet, conçu jadis par le célèbre J.-H. Hottinger, de Zurich, et tombé littéralement dans l'eau avec lui (il périt en 1667 dans les flots de la Limmat), a été remis à l'ordre du jour dans notre siècle à deux reprises, en 1835 par le synode de Saint-Gall, en 1859 par celui de Zurich. L'auteur nous fait connaître les circonstances qui ont empêché jusqu'ici la réussite de ce travail qui, un moment, semblait près d'aboutir. Nous apprenons que la chose est actuellement entre les mains de la commission synodale bernoise. Qu'en adviendra-t-il ? Dieu le sait. H. V.

P.-S. — Au dernier moment, un journal ecclésiastique bernois nous apporte la nouvelle que le conseil synodal du canton de Berne vient de s'adresser aux autorités ecclésiastiques des autres cantons allemands et de les inviter à se faire représenter à une conférence qui doit se réunir à Olten pour remettre, si possible, à flot l'œuvre interrompue. (*Volksblatt* du 13 janvier 1877.)

ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES RELIGIEUSES, publiée sous la direction de E. LICHTENBERGER [1].

ENCYCLOPÉDIE POUR L'ÉGLISE ET LA THÉOLOGIE PROTESTANTE, publiée par HERZOG et G.-L. PLITT [2].

Le moment n'est point venu encore de parler avec détail de l'entreprise de M. Lichtenberger ; mais nous ne pouvons cependant laisser passer les trois premières livraisonsde la première Encyclopédie théologique, publiée en notre langue, sans en dire quelques mots, ne fût-ce que pour témoigner à cette œuvre toute notre sympathie et rappeler, si cela était nécessaire, cette importante publication à nos lecteurs.

[1] *Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de *E. Lichtenberger*, ancien professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg. — Tome Ier, 1re, 2e et 3e livraison. (*Aaron-Apôtres.*) VIII et 472 pag., grand in-8. — Paris, Sandoz et Fischbacher, 1876.

[2] *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche.* Unter Mitwirkung vieler protestantischer Theologen und Gelehrten, in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage, herausgegeben von Dr J. J. Herzog und Dr G. L. Plitt. — Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1876.

On connaît le but que se propose cet ouvrage: « offrir à tous ceux qui s'intéressent aux questions religieuses un moyen facile de s'orienter et de connaître les résultats des travaux contemporains; présenter à ses lecteurs, sur chaque sujet de quelque importance, un ensemble de faits aussi exact, aussi complet et aussi succinct que possible. Quant à la tendance de l'œuvre, elle doit être strictement et purement scientifique. L'*Encyclopédie*, nous dit encore son directeur, n'est pas destinée à servir les intérêts d'un parti ou d'une coterie; elle est l'œuvre collective des diverses fractions du protestantisme de langue française et des quelques hommes de bonne volonté qui, en dehors de nos cadres, ont bien voulu se joindre à nous. Tout en nous plaçant sur la base positive du christianisme et sans compromettre en rien l'unité de notre œuvre, nous n'avons, dans le choix de nos collaborateurs et dans la distribution des matières, considéré que la valeur scientifique des articles. Nous avons demandé à chacun l'impartialité et le respect des convictions d'autrui et nous avons prévenu que toute controverse blessante serait sévèrement bannie de ce recueil. »

Jusqu'ici et autant que nous avons pu le voir par une très rapide lecture, ce programme a été scrupuleusement observé. L'œuvre de M. Lichtenberger, qui désire nous donner en quelque sorte « le bilan des sciences religieuses, » qui veut « consigner les résultats certains de l'histoire, de la critique, de la linguistique, etc., dans leurs rapports avec la théologie, » est éminemment originale et très appropriée au public français. Si on la compare au grand ouvrage allemand du professeur Herzog, devenu classique dans le monde de la théologie et qui se publie maintenant en seconde édition, on verra combien M. Lichtenberger a su conserver à l'œuvre qu'il dirige son cachet particulier, combien il a su la préserver de la simple reproduction ou de la servile imitation de l'Encyclopédie allemande dont on a cependant et avec beaucoup de raison grandement profité. Celle-ci est plus grandiose, plus détaillée; elle offre aux théologiens une abondance de matériaux, une richesse de renseignements que ne possède ni ne veut posséder l'œuvre française. Les articles de l'ouvrage allemand sont des plus développés; quelques-uns d'entre eux sont de véritables travaux sur la matière; rien n'y manque, ni la critique, ni l'histoire, ni l'indication des sources. C'est dans le meilleur sens du mot une *encyclopédie*.

Autre est le travail français. Il est plus synthétique et convient par ce fait même beaucoup mieux au public auquel il s'adresse et

remplit le but qu'il se propose. Chaque article est un résumé excellent plutôt qu'une étude complète; il donne les résultats, les solutions plus qu'il n'étudie les problèmes eux-mêmes; il montre la route, la direction, sans s'arrêter à tous les détours ou contours du chemin, en indiquant toutefois d'une façon en général précise les sources à consulter pour acquérir une connaissance approfondie de chaque sujet. Comparez, par exemple, entre eux les articles parallèles, celui sur les *Adiaphora*, pour en citer un, et vous verrez de suite la différence que nous venons d'indiquer. Dans l'Encyclopédie de Herzog M. Robert Knbel, après avoir déterminé l'origine de cette notion morale de l'*adiaphoron* qui appartient primitivement à la philosophie stoïcienne, passe en revue ce qu'ont dit sur ce sujet l'Ancien Testament, le Nouveau, puis l'église catholique, la Réforme et la morale évangélique moderne. A cet exposé historique il joint une critique et résout le problème à son propre point de vue. Disons en passant que cette étude n'est pas une des moins intéressantes que renferment nos deux livraisons. Qu'a fait M. *Charles Bois* dans son article sur le même sujet? Il donne sous une forme concise et résumée les mêmes éléments, bien que chez lui la partie biblique pèche quelque peu par son absence presque complète. Ce n'est plus une étude proprement dite, mais un résumé de la question. Nous ne pouvons entrer ici dans plus de détails. Ceci suffit amplement pour caractériser nos deux Encyclopédies, qui l'une et l'autre renferment des articles d'inégale valeur. C'est là une nécessité bien compréhensible, puisque les auteurs eux-mêmes sont divers de talents et de conceptions. Tout ce qu'on peut dire c'est que chacun de nos deux ouvrages est approprié au but et au public qu'il a en vue. M. Herzog ne donnera que peu de renseignements sur des hommes comme Abbadie. M. *de Vismes*, au contraire, dans l'Encyclopédie française, consacrera un article étendu et des plus intéressants à cet homme qui intéresse tout particulièrement la France protestante. Il analysera les ouvrages de ce pasteur du dix-septième siècle, le caractérisera comme prédicateur, apologiste et polémiste. Nous aimons à relever ce trait de l'ouvrage de M. Lichtenberger, qui sait tenir compte de nos besoins et de nos circonstances, qui sait accorder à ce qui nous intéresse particulièrement, nous protestants de langue française, une large place, tout en laissant de côté avec non moins de raison des noms peu connus, comme celui d'*Adam de Brême* qui écrivit une histoire des archevêques de Hambourg jusqu'en l'an 1072.

Du reste, M. Lichtenberger n'est pas seul pour accomplir sa tâche.

Il s'est entouré de collaborateurs distingués et qui assurent à l'œuvre une pleine réussite. Nous avons particulièrement remarqué, pour ne citer que quelques noms, les articles concis et nets de M. Carrière sur des sujets de l'Ancien Testament (*Adam*, *Abdias*, etc.) ou tenant de près à ce domaine (*Abgare*, *Aboulfarage*), l'étude de M. Gabriel Monod sur les *Acta sanctorum*, celle de M. Dandiran sur l'*Ecole d'Antioche*, les résumés lumineux et pleins d'intérêt de M. *Sabatier* sur les *Actes des Apôtres*, les *Apôtres*, le *Concile des Apôtres*, celui de M. Wabnitz sur les *Anges*, et enfin l'*Age apostolique* de M. Ed. Stapfer. A tout cela nous pourrions ajouter encore une série de travaux anonymes non moins bons et les statisques ecclésiastiques sur l'*Afrique*, l'*Algérie*, l'*Allemagne*, etc. Mais nous réservons de plus amples détails pour plus tard, alors que le tome premier de l'ouvrage aura entièrement paru. Ces quelques lignes suffiront, nous l'espérons, pour rendre attentifs nos lecteurs à cette œuvre de notre théologie française. Un si bon commencement, des noms si connus et si estimés au milieu de nous semblent promettre d'avance à M. Lichtenberger un plein succès, récompense bien méritée de son zèle consciencieux.

Quant à M. *Herzog*, il n'a plus besoin qu'on parle de son œuvre connue de tous. Disons seulement que cette seconde édition de son Encyclopédie est au fond un travail nouveau, entièrement refondu et qui tient compte de tous les progrès accomplis dans les dernières années. Chaque article est retravaillé avec soin, souvent par d'autres auteurs que ceux de la première édition. Mais ici aussi nous sommes obligés d'attendre encore un plus grand nombre de livraisons pour juger sainement des progrès réalisés. P. C.

Edouard Reuss. — Les Actes des apotres [1].

Depuis que la théologie s'est décidée à prendre pour base de ses recherches la méthode historique, qui accepte les faits tels qu'ils se sont passés, qui fait dire aux écrivains ce qu'ils veulent dire et non ce que nos préjugés ou nos idées propres aimeraient à y lire, le livre des *Actes des apôtres* a pris dans les études sur les origines de l'église une place des plus importantes. Il constitue en effet avec les épîtres pauliniennes l'unique ou presque unique source de nos informations

[1] *La Bible. Traduction nouvelle avec introduction et commentaire.* — Nouveau Testament. Deuxième partie. Histoire apostolique. — Paris, Sandoz et Fischbacher, 1876. — 1 vol. grand in-8, 249 pages.

sur la manière dont l'Evangile a commencé à se répandre dans le monde et sur les luttes qui déchirèrent dès les premiers jours la société chrétienne. Aussi M. Reuss n'a-t-il pas trop dit en intitulant ce nouveau volume de son grand ouvrage sur la *Bible, l'Histoire apostolique*. Ce nom lui-même indique déjà par avance la valeur que le professeur de Strasbourg attribue au livre des Actes, qu'il analyse et commente avec tout le tact, toute la modération, toute la science qu'on lui connaît. Revenir ici sur toutes ces qualités, insister sur la clarté de l'exposition, sur ce qu'elle a de véritablement attachant, de réservé et de lumineux, est inutile, car par ses divers travaux M. Reuss a désormais conquis au milieu de nous la réputation d'un historien solide et consciencieux.

Ici encore, selon notre appréciation personnelle du moins, nous pourrions appliquer à notre ouvrage la devise de ses éditeurs, de *bien en mieux*, comme le faisait dernièrement l'un de nos collaborateurs en parlant des *Prophètes*, comparés au *Psautier*. Les *Synoptiques*, en effet, le premier volume paru sur le Nouveau Testament et sur lequel nous nous proposons de revenir ailleurs, ont quelque chose de trop bref, de trop concis. Le commentaire aurait gagné à être plus étendu, à nous faire pénétrer davantage dans l'intimité de chaque récit et faire ainsi mieux ressortir la physionomie de Jésus. Il y a là toute une série de questions qui sont presque passées sous silence. On ne trouve aucun développement sur l'idée du Messie, sur les titres qu'il se donne, sur la manière dont il conçoit sa mission, choses pourtant très importantes dans un ouvrage pareil. Pour le livre des Actes ce reproche disparaît entièrement; nous avons ici un commentaire complet, un véritable tableau des premiers essais d'évangélisation, de ceux de Pierre et de Paul du moins. A vrai dire on pourra toujours discuter sur la valeur de ces essais tentés pour mettre à la portée de tous les études critiques. Il est telle supposition ou tel fait énoncé par M. Reuss qui pour être bien jugé demanderait à être plus développé, à être confronté avec d'autres opinions, d'autres manières de saisir les choses. Il est toujours à craindre que beaucoup désormais ne soient que trop disposés à *jurare in verba magistri*. Ce défaut tient non certes au théologien lui-même mais à la méthode ou mieux encore au but qu'il s'est proposé et qui est de donner une explication à la fois brève et complète des documents bibliques. Quoi qu'il en soit du reste de ce point de vue, et nos réserves personnelles étant faites, nous nous plaisons hautement à reconnaître que nul mieux que M. Reuss ne pouvait accepter ce rôle de vulgarisateur de la science

et de ses résultats plus ou moins certains. Le livre des Actes en est une nouvelle preuve et on ne peut plus convaincante, car c'est ici surtout que surgissent de toutes parts les difficultés. Ne rien affirmer qui ne soit assez certainement prouvé, se garder des hypothèses aventureuses tant aimées par certains théologiens, être modéré dans l'affirmation et la négation, voilà autant d'obstacles qui pour les Actes sont plus réels que pour tout autre document canonique et que M. Reuss a su très heureusement surmonter.

Le livre des Actes a été en effet l'objet d'appréciations fort diverses, depuis ceux qui en font une histoire de l'église dans le sens moderne du mot jusqu'à ceux qui lui refusent toute valeur historique quelconque. Où est ici la vérité? Qui se gardera des exagérations?

Une histoire de l'église du premier siècle ou de quelques années de cette période, qui ne parle que de Pierre et de Paul à peu près, qui ignore la fondation de communautés aussi importantes que celle de Rome, qui ne laisse presque rien entrevoir des luttes sur les principes du christianisme, c'est étonnant. Un livre que la tradition et non son auteur décore du titre pompeux d'*Actes des apôtres*, tout en ne parlant presque que de deux d'entre eux, n'est-ce pas plus frappant encore? M. Reuss semble nous donner une solution satisfaisante. S'il est exagéré de donner à notre document le nom d'histoire de l'église, celui que lui accorde la tradition se comprend très aisément et constitue même un préjugé favorable à l'ouvrage lui-même. « Ceux-là mêmes qui plus tard ont introduit cette désignation ne pouvaient-ils pas le faire en bonne conscience? Le livre contenait ce que de leur temps on savait encore des apôtres, le reste était effacé de la mémoire des hommes, ou bien n'était pas encore inventé. A notre avis, nous le répétons, ceci est une recommandation pour le livre que nous allons étudier. Car, comme la légende s'est formée assez rapidement, et que dès le milieu du second siècle elle avait commencé à dominer les souvenirs positifs du premier, on pourrait peut-être inférer de la portée même de ce titre des *Actes des apôtres* que ceux qui le proposèrent n'étaient pas encore dans le cas de constater la pauvreté apparente du récit par la comparaison avec la tradition légendaire, pauvreté qui frappa bientôt l'attention des chrétiens et qui ne fut pas la dernière cause de l'origine de cette riche littérature apocryphe destinée à combler les lacunes de l'histoire. »

Après cela, il faut bien le dire, l'ouvrage de Luc est loin d'être complet, même dans le cadre restreint dans lequel il a voulu se limiter. Si nous n'avions que ce document pour nous éclairer sur les

premiers jours de l'église, que d'événements importants passés sous silence ou seulement effleurés. Les épîtres pauliniennes nous mettent en présence d'une lutte formidable entre les judéo-chrétiens et les universalistes. La grave question des rapports de la loi avec l'Evangile, diversement comprise et résolue par les deux partis, a provoqué une agitation, un travail, des discussions, parfois de sourdes menées, qui ont profondément troublé les communautés chrétiennes. Paul dans ses lettres, dans celles aux Galates et aux Corinthiens, nous initie à ce mouvement que le livre des Actes touche à peine ou dont il diminue singulièrement les proportions. Combien d'événements sont ignorés ou laissés de côté et que nous révèlent des passages comme 2 Cor. XI, 23 et suiv.; Rom. XV, 19; XVI, 3 et suiv.; Gal. II, 11. Les chapitres II et III de l'Apocalypse nous mettent en présence d'hommes et d'idées dont les Actes n'ont aucune notion. Les récits de voyages eux-mêmes, si variés et si pittoresques, sont souvent très insuffisants quand on les compare à ce que nous font supposer les épîtres.

Dira-t-on que l'historien n'a eu que des sources insuffisantes, qu'il est venu tard, après que les souvenirs de la primitive église avaient déjà perdu leur fraîcheur et l'abondance des détails? Mais, répond M. Reuss, « à quelque époque que la critique veuille placer la composition de l'ouvrage, elle doit reconnaître qu'il n'aurait pas dû être trop difficile à un historien diligent et sympathique d'obtenir des informations plus complètes. »

Ces lacunes, cette courte critique du contenu du document, ce parallélisme relevé plus haut entre Pierre et Paul et qui semble intentionnel, feront-ils perdre aux Actes des apôtres leur valeur historique. L'école de Tubingue dans ses principaux représentants a été jusque-là et il faut avouer que si l'on veut faire de l'auteur un historien qui cherche à retracer aussi complétement que possible les événements tels qu'ils se sont passés, cette opinion est assez naturelle. Mais Luc veut-il nous donner une histoire proprement dite; le prologue de son évangile vaut-il encore pour son second écrit? Là est toute la question. En d'autres termes, quel est le but que se propos enotre auteur?

S'il eût visé à l'histoire n'eût-il pas cherché, comme dans son évangile, à établir une certaine suite ou mieux encore une certaine liaison dans son récit? Or chacun sait que rien n'est plus difficile que de fixer la chronologie du livre des Actes. Nous avons là des événements souvent parallèles et dont rien dans le texte ne détermine l'époque. D'autres indices encore nous mettent sur la voie. J'ai déjà relevé le parallélisme constant établi par l'auteur entre Pierre et Paul. Tous

les deux opèrent des miracles absolument semblables pour la forme, le but et les moyens. (III, 2 et XIV, 8; IX, 36 et XX, 9, etc.) Partout ils sont placés sur la même ligne; leur dignité, leur influence, leur foi et leur zèle sont identiques. Les discours que l'auteur même met dans la bouche de ses deux héros sont assez analogues pour le fond; ceux de Paul en particulier, tout en laissant percer ici et là l'originalité du grand missionnaire, ont perdu cependant leurs traits les plus caractéristiques; le salut par la foi seule, la thèse de la justification et de la libre entrée des gentils dans l'église, n'ont point ici la forme absolue et claire que nous trouvons dans les épîtres; les axiomes théologiques pauliniens sont voilés, « au point que l'apôtre paraît manquer du courage nécessaire de les professer dans un moment décisif, » (XXI, 21 et suiv.) et qu'ailleurs il affecte même de se déclarer pharisien. (XXIII, 6; XXIV, 14; XXVI, 4 et suiv.) En outre notre auteur relève avec soin tout ce qui peut rapprocher Paul des judéo-chrétiens, son attachement aux rites mosaïques (XIII, 3; XIV, 23; XVI, 3; XVIII, 18, 21, etc.), tandis qu'il glisse très légèrement sur les traits spécifiques du paulinisme.

Or il est impossible de supposer que ce soit là un effet du hasard et que l'auteur lui-même n'ait pas remarqué ce caractère de son écrit. C'est bien plutôt chez lui un but voulu, un arrangement et un choix des matériaux faits avec intention pour produire un certain effet, défendre peut-être une thèse qui lui est chère. Or ce but nous paraît être, d'après ce que nous venons de voir, la conciliation des deux partis en présence; Luc a voulu nous montrer que, sans discuter les principes en eux-mêmes, il fallait laisser aux tendances opposées leur droit de cité dans l'église; la pratique, les nécessités du temps qui recommandaient et imposaient la paix et l'union en face d'adversaires communs et plus dangereux, l'histoire enfin est en faveur de cette conciliation. Pierre et Paul ne sont pas si éloignés l'un de l'autre et ce dernier en particulier, que l'écrivain semble s'appliquer à défendre contre d'injustes préjugés n'est pas si antijuif qu'on veut bien le croire. C'est donc la conciliation qu'a en vue notre auteur.

Est-ce à dire que pour atteindre son but l'auteur ait sciemment altéré les faits? Nullement, et le commentaire de M. Reuss nous montre bien que nous avons dans les Actes un exposé net et d'excellents renseignements sur la situation des partis, bien que la figure de Paul y soit quelque peu décolorée. Le livre constitue donc dans son ensemble un document historique digne de notre confiance. Mais « personne ne niera que Paul aurait écrit cette histoire dans un

autre esprit, sans avoir besoin d'en changer la matière. Il aurait tranché les questions et n'aurait pas représenté le compromis comme le but suprême à atteindre. Ici son évangile, pour autant qu'il est formulé, est plus souvent mis dans la bouche de Pierre que dans la sienne propre. »

Ce dernier fait n'a pas lieu de trop nous étonner. Car l'ouvrage tout entier trahit un homme qui peut-être a été pendant un certain temps du moins en rapports personnels avec Paul, mais qui pourtant ne s'est point formé ses convictions dans l'intimité de cet apôtre, dont il n'a pas en tout cas lu les épîtres. Il n'a pas saisi dans toute leur valeur l'importance des principes pauliniens; il écrit, si l'on nous permet cette expression, non en théologien, mais en profane. On ne peut donc pas lui faire un trop grave reproche d'avoir effacé à un si haut degré la couleur théologique, le caractère spécifique des discours pauliniens.

D'ailleurs l'étude des *sources* du livre des Actes, à laquelle nous ne voulons pas nous arrêter, confirme encore les résultats précédents. M. Reuss me paraît très bien montrer que l'auteur n'a pas eu sous les yeux de relations écrites, mais qu'il a puisé dans la tradition les informations et les enseignements qu'il nous donne sur l'auteur lui-même. Quant aux passages où l'écrivain parle à la première personne et qu'on réunit ordinairement sous le nom assez baroque de la source *Nous*, il paraît aussi assez probable qu'ils sont dus à l'auteur lui-même, compagnon de voyage de l'apôtre durant un certain temps, et ce compagnon n'est autre que *Luc* le médecin. C'est là du moins la supposition la plus admissible parmi toutes celles qui ont été proposées.

Le *commentaire* lui-même que M. Reuss nous donne du livre des Actes semble confirmer les opinions émises dans l'introduction que nous venons de résumer pour donner une idée de l'ouvrage du théologien de Strasbourg. Il est bien tel ou tel point de détail sur lequel nous pourrions faire maintes questions à l'auteur, mais ce serait inutile, d'autant plus que ce sont des choses sans importance au fond. Relevons la manière intéressante dont l'auteur critique le récit de la Pentecôte, où il reconnaît un fond historique que la tradition a plus tard mal saisi et corrompu. Le phénomène du *parler en langues* n'est autre selon M. Reuss que la *glossolalie* dont Paul nous donne une description si exacte et si détaillée dans la première épître aux Corinthiens. (Chap. XIV.) Mais sur ce point il y eut plus tard des méprises et l'on se représenta que les apôtres avaient réellement en ce jour-là

parlé en idiomes étrangers, conception que représente le récit des Actes. Les divers arguments employés pour prouver cette thèse me paraissent de tout point concluants et je crois que M. Reuss a bien fait de ne pas introduire comme élément d'explication l'idée *symbolique* d'une opposition établie entre ce premier jour de l'église et l'événement de Babel. Car ce symbolisme paraît être beaucoup plus récent que l'ouvrage de Luc.

Enfin, ce qui dans ce commentaire nous paraît être la partie la meilleure, c'est l'analyse des différents discours que nous présente notre ouvrage. M. Reuss excelle à bien faire saisir la liaison des idées, à montrer leur conformité avec les circonstances qui les ont amenées. C'est bien là l'œuvre d'un exégète consciencieux qui lit son texte et l'explique sans y introduire ses propres idées ou les conceptions qu'il aimerait à y trouver. Cette puissance de s'objectiver va même si loin que parfois on aimerait à trouver encore quelque chose de plus, on aimerait à savoir l'idée de M. Reuss lui-même sur les miracles qu'il discute, sur la manière dont il se représente la conversion de Paul. Mais ce n'est là qu'un regret et non une véritable critique. P. C.

E. Schurer. — Theologische Literaturzeitung [1].

Nous croyons rendre service à ceux de nos lecteurs, sachant l'allemand, qui désireraient se tenir autant que possible au courant du mouvement théologique en Allemagne, en leur signalant cette publication périodique nouvelle Le *Journal de littérature théologique* aspire à réaliser deux conditions qui ne se trouvent réunies dans aucun des nombreux comptes rendus que produisait jusqu'ici l'Allemagne théologique : il veut être plus complet que ne le sont les uns, plus scientifique que ne le sont plusieurs autres. Mais son ambition est surtout d'avoir « un caractère œcuménique. » Rendre compte de *tout* ce qui se publie *en Allemagne* en fait de théologie *scientifique*, et de ce qui paraît de plus saillant en fait de littérature *homilétique* et *édifiante ;* ne pas perdre de vue ce qui se produit dans les domaines qui *confinent* à celui de la théologie; avoir les yeux ouverts sur les principales publications théologiques *à l'étranger ;* n'exclure, en principe,

[1] *Journal de littérature théologique*, publié sous la direction du professeur Emile Schurer, par la librairie J.-C. Hinrichs, à Leipzig. Paraissant tous les quinze jours par numéros d'une et demie à deux feuilles in-4, à deux colonnes. Première année, 1876. Prix : 16 marcs.

de la collaboration *aucune* des tendances qui comptent des représentants dans le protestantisme allemand; apprécier les ouvrages d'une façon aussi objective que possible, en ayant égard, non à la personne des auteurs ou au drapeau de leur parti, mais à la seule valeur scientifique du travail; laisser à chaque collaborateur l'entière responsabilité des articles signés de son nom; enfin, publier dans chaque numéro, à la suite des comptes rendus critiques, 1° la bibliographie de la littérature théologique la plus récente, tant allemande qu'étrangère, 2° le contenu des derniers numéros de tous les journaux et revues théologiques, 3° l'indication des *recensions* ou articles de critique les plus importants qui ont paru dans d'autres journaux : — tel est le programme de cette nouvelle revue bibliographique.

Le fait qu'elle paraît à Leipzig, le grand centre de la librairie allemande et, de nos jours encore, un des principaux siéges de la science et de l'érudition théologique, et cela par l'initiative d'un éditeur aussi avantageusement connu et sous la direction d'un rédacteur en chef aussi bien qualifié, ce fait à lui seul suffirait au besoin pour faire augurer favorablement de la réalisation de ce riche programme. En effet, M. le professeur Schurer a fait ses preuves en publiant, il y a peu d'années, un livre dont les hommes compétents n'ont pas tardé à faire le plus grand cas, et qui s'est conquis promptement sa place parmi les meilleurs Lehrbücher (manuels d'enseignement) en usage dans les universités. Nous voulons parler de son *Histoire de l'époque contemporaine du Nouveau Testament*[1], où il retrace d'abord l'histoire politique de la Palestine, puis l'histoire de la vie religieuse et morale des Juifs, ainsi que de leur activité littéraire, dès les temps d'Antiochus Epiphanès jusqu'à ceux d'Adrien. Quiconque a étudié cet ouvrage sera d'accord avec nous pour reconnaître que la richesse et l'exactitude des renseignements *bibliographiques* n'en sont pas un des moindres mérites, et que l'auteur ne se borne pas, comme tant d'autres, à faire profession d'impartialité scientifique, mais qu'il sait la pratiquer.

Le *Journal de littérature théologique* vient d'accomplir la première année de son existence, et on peut lui rendre le témoignage qu'il a justifié dans une très large mesure l'attente qu'avait fait naître l'annonce de son apparition. Plus de deux cent soixante ouvrages ont fait, dans ses colonnes, l'objet d'articles plus ou moins étendus, sans compter les publications auxquelles n'a pas été consacrée une notice

[1] *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte.* Leipzig, J. C. Hinrichs. 1874. VII et 698 pag.

spéciale, mais dont il est parlé dans quelques articles collectifs sur telle ou telle branche de la littérature théologique, par exemple, sur les derniers travaux concernant la christologie (N°s 4 et 5), les publications les plus récentes sur la géographie biblique (N° 10), ou la littérature théologique de l'Amérique en 1876 (N° 24). Parmi ces articles, il en est qui s'en tiennent à une simple analyse ou à une appréciation sommaire. La plupart vont au fond des questions et entrent dans les détails, caractérisant nettement le livre dont il s'agit, vous mettant bien au fait de la méthode suivie et des résultats obtenus par l'auteur, faisant ressortir avec impartialité les qualités et les défauts, portant des jugements parfois assez sévères, mais sérieusement motivés et toujours dans un langage d'une urbanité irréprochable.

Dire que plus de cinquante plumes ont prêté leur collaboration à celle du professeur de Leipzig, c'est dire, on le comprend, que tout n'est pas de la même force, et que l'étendue des articles n'est pas toujours parfaitement proportionnée ni à l'importance de leur contenu ni à celle des ouvrages qui en font le sujet. Mais, et c'est l'essentiel, en thèse générale ces comptes rendus remplissent pleinement leur but qui est de permettre au lecteur de se faire une idée exacte du contenu et du mérite des principales nouveautés théologiques. D'ailleurs, bon nombre d'articles offrent un double intérêt : c'est lorsque le critique ne se borne pas à son rôle de *reporter* et de censeur, mais qu'il donne à son compte rendu la valeur d'un travail original en traitant à un point de vue nouveau le sujet du livre qu'il annonce, ou en complétant et rectifiant les renseignements fournis par l'auteur au moyen de ceux qu'il doit à ses propres recherches.

Rapprocher en vue d'une œuvre commune de cette nature un nombre aussi respectable d'hommes, appartenant à des tendances théologiques diverses, à des églises, des provinces et même des pays différents, n'a pas dû être une entreprise facile, même dans cette Allemagne où l'idée d'une république des lettres est en somme demeurée plus vivace qu'ailleurs, et où, malgré toutes les causes de division, il existe entre les différents centres d'études théologiques bien plus de rapports qu'il n'y en a, par exemple, entre Genève, Lausanne et Neuchâtel, sans parler de Montauban et de Paris. On ne peut donc que féliciter le rédacteur du *Journal* de Leipzig de l'accueil réjouissant qui a été fait à ses démarches. Puissent ses collaborateurs actuels lui rester fidèles et le nombre en augmenter encore avec les années, de telle sorte que le but « œcuménique » de son œuvre soit toujours plus complétement atteint!

Parmi les collaborateurs les plus actifs, pendant cette première année, se trouvent des noms qui sont cités avec honneur en pays allemand, et dont plus d'un, sans doute, est connu de nos lecteurs. Nous signalerons, pour la littérature concernant l'Ancien Testament, les noms de MM. le professeur et comte *de Baudissin*, à Strasbourg, l'auteur de savantes Etudes sur l'histoire des religions sémitiques[1]; les professeurs *Diestel*, à Tubingue, et *Kautzsch*, à Bâle, ce dernier connu par la part qu'il a prise, avec son ci-devant collègue Socin, à la fameuse querelle des poteries prétendues moabites[2]; le docteur *E. Nestlé*, actuellement à Londres. Pour la littérature relative au Nouveau Testament et aux Pères, MM. *de Gebhardt*, à Halle, et *Ad. Harnack*, à Leipzig, les derniers éditeurs des écrits des Pères apostoliques; *Woldemar Schmidt*, à Leipzig, *Bernhard Weiss*, à Kiel. Pour la littérature historique, MM. *Mœller*, à Kiel; *G. Plitt*, l'éditeur, avec M. Herzog, de la seconde édition de la grande Real-Encyclopædie, à Erlangen; *Tschackert*, à Breslau, et *Weizsäcker*, à Tubingue. Pour les diverses branches de la théologie pratique (homilétique, questions ecclésiastiques, mission intérieure, etc.), MM. *K. Köhler*, professeur au séminaire théologique de Friedberg; *Lindenberg*, pasteur à Nusse (Lubeck) et *E.-J. Meier*, à Dresde. Quelques articles, en plus petit nombre, sont signés des noms de MM. *Furrer*, le palestinologue suisse, à Zurich; *Gass*, à Heidelberg; *Herzog*, à Erlangen; *Lipsius*, à Iéna; *Ritschl* et *Herm. Schultz*, à Göttingen.

Les disciplines théologiques les plus largement représentées sont celles qui se rapportent à l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament, et parmi elles, la critique du texte sacré ou de ses versions est au premier rang. En revanche la théologie systématique occupe dans cette collection une place bien modeste. On pourrait être tenté, au premier abord, d'y voir l'effet d'une prédilection du rédacteur en chef ou de la prédominance, dans la petite armée de ses collaborateurs, de l'élément exégético-critique sur l'élément dogmatico-philosophique. En réalité, cette proportion, ou plutôt disproportion, entre les articles relatifs à l'un et à l'autre de ces domaines, est la fidèle image de l'état actuel de la théologie, non-seulement en Allemagne, mais partout où l'on s'occupe de théologie scientifique. Ce qui domine, ce

[1] *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* von Wolf Wilhelm Grafen Baudissin. Heft 1. Leipzig, Fr. Wilh. Grunow. 1876.

[2] *Die Aechtheit der moabitischen Alterthümer geprüft* von Professor E. Kautzsch und A. Socin in Basel. Strasbourg et Londres, 1876.

qui sollicite les esprits, c'est l'intérêt historique, c'est le besoin de remonter aux sources, d'étudier les documents de la religion jusque dans leurs moindres détails, au moyen de procédés toujours plus exacts, d'une méthode de plus en plus rigoureuse. Le temps des constructions systématiques reviendra, sans aucun doute. Mais, pour le moment, nous sommes, à cet égard, entrés en plein dans ce que les Allemands appellent l'*âge des épigones*. Ceci soit dit sans vouloir rabaisser en rien les mérites des dogmaticiens contemporains. Nous ne faisons que constater un fait patent.

Une place relativement considérable a été accordée dans le *Journal* de 1876 aux publications concernant les questions ecclésiastiques, telles que constitution de l'église, confessions de foi et surtout mariage civil et religieux. Cela s'explique par les circonstances où s'est trouvée l'Allemagne ensuite du nouvel ordre de choses introduit par quelques lois impériales. Mais plusieurs des ouvrages publiés à cette occasion, ainsi que les articles qui leur ont été consacrés dans la revue dont nous parlons, sont d'un intérêt plus que local.

Quant aux domaines qui confinent à celui de la théologie, nous avons remarqué entre autres les articles de M. *Ed. Pfleiderer*, professeur de philosophie à Kiel, sur divers ouvrages tant philosophiques qu'apologétiques provoqués par le darwinisme ou haeckelianisme et par le néo-pessimisme ; ceux que M. *von Œttingen*, de Dorpat, l'auteur d'un livre important sur la morale dans ses rapports avec les révélations de la statistique moderne, a consacrés à quelques publications relatives aux sciences sociales ; ceux enfin du professeur *Clém. Brockhaus*, à Leipzig, sur les derniers travaux de G.-B. de Rossi, l'illustre archéologue.

La sixième partie environ des comptes rendus a pour objet des ouvrages publiés à l'étranger ou traduits d'une langue étrangère. Comme de juste, la littérature anglaise a le pas sur les autres ; puis vient la France (*Lenormant, de Vogüé, Bersier*, traduction allemande, etc.), avec la Suisse romande (*Godet*, saint Jean, deuxième édition, annoncé par M. Mangold, de Bonn, le rééditeur de Bleek, et *Eugène Rambert*, Alex. Vinet, 2e édit., par M. Alf. Krauss, à Strasbourg); ensuite la Hollande, l'Italie (*de Rossi, Ceriani*, etc.), les pays scandinaves, Constantinople. (Première édition complète des deux épîtres de Clément de Rome aux Corinthiens, par le métropolitain macédonien *Bryennios*, annoncée par M. Harnack.) — Il faut rendre aux Allemands cette justice que, malgré leur propre richesse, ils ne dédaignent pas de s'informer de ce qui se publie hors de chez eux et

d'en faire leur profit. Nous ne doutons pas que M. Schurer fera ce qui dépend de lui pour rendre sa revue encore plus complète sous ce rapport. La littérature théologique de la Hollande, en particulier, devrait, ce nous semble, occuper une place un peu plus considérable que celle qui lui a été faite dans les vingt-six numéros de cette première année.

Un complément des plus utiles, ce sont les abondantes indications bibliographiques qui remplissent les dernières colonnes de chaque numéro. Elles contribuent pour une bonne part à faire de la *Literaturzeitung* un auxiliaire désormais indispensable pour quiconque, par goût ou par devoir, voudra rester au courant du grand travail qui s'accomplit de nos jours dans le domaine de la théologie scientifique.

En terminant, une mention très honorable est due à l'éditeur et aux imprimeurs pour la netteté, l'élégance et la correction de l'exécution typographique. H. VUILLEUMIER.

C. TISCHENDORF. — EVANGELIA APOCRYPHA [1].

On est revenu de nos jours du profond mépris qu'inspirait jadis la littérature apocryphe du Nouveau Testament et si ces documents ou fragments de documents que la conscience générale de l'église a rejetés du canon n'offrent qu'une valeur historique assez minime, ils sont pourtant de la plus haute importance pour nous faire connaître les origines de plusieurs légendes relatives à Jésus et la manière dont relativement assez tôt la tradition historique a été corrompue. On remarque du reste dans ces ouvrages l'influence des idées dogmatiques, la marche rapide d'une christologie qui tendait de plus en plus à voiler l'humanité du Maître et à l'entourer lui-même de l'auréole des prodiges. Aussi n'est-il plus permis maintenant d'ignorer jusqu'à l'existence de ces antiques documents presque tous publiés et mis ainsi à la portée de chacun.

En 1852 déjà l'illustre critique de Leipzig avait publié pour la première fois l'ouvrage que nous annonçons et qui paraît maintenant en seconde édition. Dans l'intervalle, Tischendorf a rassemblé et comparé entre eux un grand nombre de manuscrits nouveaux et de

[1] *Evangelia apocrypha*, adhibitis plurimis codicibus græcis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus, collegit atque recensuit *Constantinus de Tischendorf*. — Editio altera ab ipso Tischendorfio recognita et locupletata. — Lipsiæ : Hermann Mendelssohn, 1876. — 1 vol. in-8, xcv et 486 pages.

leçons destinés à corriger et à établir d'une façon précise le texte historique des évangiles apocryphes. Tous les matériaux étaient prêts pour l'impression, il ne manquait plus que les *prolégomènes* qu'il s'agissait de retravailler à nouveau, afin de les mettre en harmonie avec les progrès réalisés et les découvertes faites depuis 1852. Mais il ne fut pas donné à l'auteur lui-même d'achever son œuvre. La mort enleva en décembre 1874 à la science le grand critique auquel nous devons la découverte du *Sinaïticus*, les meilleures éditions du Nouveau Testament et d'un grand nombre de documents des premiers siècles (*Acta apostolorum apocrypha*, 1851, — *Apocalypses apocryphæ*, 1866); sans compter une excellente publication de la version des Septante.

M. Wilbrandt, docteur en philosophie, chargé par l'éditeur de compléter le travail commencé, l'a fait en publiant d'un côté les prolégomènes tels qu'ils se trouvaient dans la première édition et de l'autre en y ajoutant une préface où sont indiqués les changements apportés à l'ouvrage et en particulier les nouveaux manuscrits employés. Sur ce dernier point on nous signale, il est vrai, quelques inexactitudes ou omissions [1]. Mais elles sont sans importance pour nous. Passons au contenu du livre lui-même.

Et d'abord Tischendorf entend par *évangiles apocryphes* non pas l'ensemble des documents non canoniques se rapportant à la vie de Jésus, mais ceux-là seulement qui portent décidément dans la majeure partie de leur contenu les signes évidents de la légende et qui ont été attribués faussement à des personnages apostoliques. Ce sont les pseudépigraphes par excellence. Ainsi notre ouvrage ne contient rien de ce que nous possédons encore de l'*évangile aux Hébreux*, de celui de *Pierre*, de celui *aux Egyptiens*, etc. Ces derniers, bien que non canoniques, possèdent cependant une certaine valeur historique. Quelques critiques, Hilgenfeld entre autres, considère même le premier comme une des sources principales de notre Matthieu. Le même théologien les a publiés dans son *Novum Testamentum extra canonem receptum* [2], avec les *épîtres de Clément de Rome*, celle de *Barnabas* et le *pasteur Hermas*.

Les *evangelia apocrypha* de Tischendorf contiennent de leur côté des documents de trois sortes. Les uns se rapportent plus spécialement aux origines de Jésus et à ses parents, les autres à l'enfance du Maître, les troisièmes enfin à divers incidents de sa passion.

[1] Schürer, *Theologische Literaturzeitung*, 1876, N° 13.

[2] Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, 1876, 1 vol.

A la première catégorie appartiennent le *protévangile de Jacques*, le *pseudo-Matthieu*, l'évangile de la *nativité de Marie* et l'*histoire de Joseph le charpentier* (*historia Josephi fabri lignarii*).

Le premier de ces ouvrages, sur l'inauthenticité duquel il ne peut y avoir aucun doute, n'est au fond qu'un développement et une amplification des récits de la naissance de Matthieu et de Luc. Marie y est déjà envisagée comme une sainte, vouée dès sa jeunesse au service du temple. Sous l'influence du Saint-Esprit, elle devient enceinte et porte en elle le *Logos* divin. Les angoisses de son fiancé, le charpentier Joseph, la naissance de Jésus à Bethléhem, l'édit cruel d'Hérode qui force aussi Elisabeth, la mère de Jean, à s'enfuir avec son enfant dans les montagnes de Judée, la mise à mort de Zacharie qui ne veut pas dévoiler au tyran la retraite de son épouse, son remplacement par le vieux Siméon, devenu sacrificateur, tout cela est raconté avec une abondance de détails, avec un amour du merveilleux qui surpasse toute idée. Enfin l'auteur de l'écrit se nomme ; c'est l'apôtre Jacques qui composa ce livre au désert, où il avait dû s'enfuir durant les troubles qui éclatèrent à Jérusalem à la mort d'Hérode.

La composition de ce document, écrit en grec, cité par Grégoire de Naziance († 394), par Epiphane († 403), peut-être même par Clément d'Alexandrie et Justin Martyr, est placé par Tischendorf en 150 environ. A cette époque, en effet, plusieurs sectes hérétiques regardaient Jésus comme le fils de Joseph et de Marie ; les Juifs de leur côté répandaient la fable bien connue de l'union illégitime de Panthère et de la mère de Jésus. Pour combattre ces diverses erreurs, notre auteur aurait cherché à expliquer et à éclairer les origines du Maître et spécialement la virginité de Marie.

Le *pseudo-Matthieu*, appelé aussi dans d'autres manuscrits *Liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris*, écrit en latin, renferme d'une manière plus développée les mêmes éléments que l'évangile de Jacques, ainsi que quelques récits sur l'enfance de Jésus. C'est là entre autres qu'on trouve les miracles de l'enfance. Jésus vit en paix avec les lions qui l'adorent ; à l'école il se montre supérieur aux maîtres qui l'instruisent, il ressuscite des morts et guérit des malades. *L'évangile de la nativité de Marie* est comme un résumé de celui de Jacques. Il tient compte des documents canoniques et manifeste l'intention de ne raconter sur la naissance du Christ que ce qui ne se trouve pas dans ceux-ci, mais il ne tient pas cette promesse, ce qui a fait naître la supposition que nous ne possédions de ce document qu'un fragment incomplet.

L'histoire de Joseph le charpentier, le dernier ouvrage de la première catégorie, a primitivement, semble-t-il, été écrit en copte. On en possède du moins un manuscrit en cette langue dans la Bibliothèque Borgia. Paris et Rome ont le même ouvrage écrit en arabe et c'est d'après ces derniers documents que le Suédois *Wallin* en donna en 1722 une traduction latine, révisée de nos jours pár le professeur Rödiger de Berlin et ainsi publiée par Tischendorf. Sous forme de narration faite par Jésus à ses disciples, on nous répète l'histoire de Marie à peu près telle qu'elle se trouve dans l'évangile de Jacques, quoique plus condensée et plus simple, la naissance de Jésus, l'histoire d'Hérode, la fuite en Egypte. Le livre se termine enfin par une histoire de Joseph, spécialement de sa mort et de sa sépulture.

L'époque de la composition de ce document, dont ne nous parlent pas les Pères, paraît avoir été le quatrième siècle. Il fut écrit sans doute au moment où l'on commença à introduire dans l'église la fête de saint Joseph. (20 juillet.) Des grâces spéciales sont même promises à l'écrivain de cette histoire et à tous ceux qui célébreront l'anniversaire de la mort du charpentier. *Omnis homo*, dit notre document, en mettant ces paroles dans la bouche de Jésus (chap. 26), *cui curæ erit oblatio die commemorationis tuae ipsi benedicam et remunerationem praestabo in ecclesia virginum.... Et quicunque historiam vitae tuae descripserit laboris tui et migrationis de hoc mundo... illum tuae tutelae committam dum in hac vita versabitur.*

Les *évangiles de l'enfance* sont au nombre de deux : celui de *Thomas* et l'*Evangelium infantiae ex arbico latine.* Le premier, écrit en grec, a été publié par Tischendorf sous deux formes différentes, l'une, plus longue, qui suit les manuscrits de Bonne et de Dresde, l'autre, beaucoup plus courte, a pour base un manuscrit trouvé au couvent du Sinaï par le célèbre critique, lors de son premier voyage. (1840-1844.) Enfin une traduction latine, trouvée au Vatican, nous donne une troisième recension. La composition de cet écrit remonte à une assez haute antiquité. Irénée et Origène, ainsi que quelques autres, le citent et l'appellent *Euanggelion kata Thôman ;* il doit donc dater de la fin du second siècle.

L'*Evangelium infantiae* se trouve dans la Bibliothèque du Vatican, dans des manuscrits arabes et syriaques. Les premiers seuls ont été publiés; mais le texte syriaque doit être le plus ancien, c'est sans doute la langue primitive de l'ouvrage, qui paraît dater du cinquième siècle et avoir été en usage chez les Nestoriens de Syrie. La traduction latine que nous en possédons a été faite en 1697 par le Hollandais

Sicke d'après les documents arabes; mais le savant orientaliste Fleischer l'a revue et corrigée pour l'édition de Tischendorf. Quant à son contenu, ce document dépasse en mauvais goût, en légendes absurdes tous les précédents. C'est là qu'on nous raconte tous les miracles opérés par l'eau dans laquelle on lavait l'enfant Jésus et par son linge.

Enfin les *Actes de Pilate* (texte grec), la *Descente aux enfers* (grec), et leurs analogues latins terminent l'ouvrage de Tischendorf. Ils datent probablement du quatrième ou cinquième siècle et sont connus aussi sous le nom général d'*Evangile de Nicodème*. Ils contiennent des lettres de Pilate à l'empereur Tibère sur le procès de Jésus et divers renseignements sur le séjour du Maître dans l'Hadès, cela d'après les récits de deux fils du vieillard Syméon, ressuscités.

Justin Martyr et Tertullien parlent dans leurs ouvrages d'Actes de Pilate. Tischendorf considère ces anciens documents comme constituant la base de ceux que nous possédons. D'autres critiques au contraire le nient formellement et pensent que les paroles de Justin ne sont qu'une supposition de cet écrivain, qui croyait sans doute que les pièces du procès de Christ étaient déposées dans les archives impériales.

FAITS DIVERS

Programme de la société théologique Tyler pour l'année 1877.

Les directeurs de la fondation et les membres de la société théologique Tyler, dans leur séance du 10 novembre 1876, ont rendu leur jugement sur les quatre dissertations qui leur furent envoyées en réponse aux concours proposés en 1874.

Deux de ces écrits s'occupaient du sujet suivant :

Histoire et examen de la maxime : L'église libre dans l'état libre.

Le premier, ayant pour devise 1 Cor. IX, 4, est un essai insignifiant, de quelques pages seulement, en hollandais. Il ne contient qu'une esquisse fort superficielle de la question, envisagée seulement par un de ses côtés les moins essentiels. Cet écrit ne pouvait en aucune façon être couronné.

Le second, écrit en français, ayant en tête le passage Luc XX, 25, présente des considérations populaires et bien écrites sur la doctrine de Cavour et son application en pays catholiques. Mais si l'au-

teur, rempli de talents d'ailleurs, avait voulu avoir droit au prix proposé, il aurait dû saisir son sujet d'une façon plus large, comme aussi les rapports de l'église et de l'état en général; il aurait dû, en outre, embrasser, dans le cercle de ses recherches, la situation dans les pays de population mixte.

Les autres dissertations répondaient à la question suivante :

Qu'est-ce que l'ethnologie, à l'état actuel de son développement, enseigne sur la disposition de l'homme à la religion?

La première, écrite en hollandais, portait pour épigraphe 1 Jean IV, 1.

La forme de cet écrit est très imparfaite; souvent le ton ne correspond pas avec le sérieux du sujet. L'enchaînement logique des diverses parties manque, et surtout, outre ces considérations, la conclusion n'est ni préparée ni juste. Le tout montre enfin que l'auteur n'est pas qualifié pour cet essai, et que la méthode scientifique ainsi que les connaissances lui manquent. On ne pouvait donc nullement penser à couronner cet écrit.

La deuxième dissertation est d'un auteur allemand, ayant en tête un mot de Rothe: « Es ist eine unausdenkliche etc. » Cet écrit, très étendu, est souvent même trop détaillé. La forme aurait pu être mieux soignée. On n'a pas été tout à fait d'accord avec sa notion d'ethnologie et ses définitions. Il a paru cependant qu'on pourrait faire droit à quelques-unes de ces observations avant d'imprimer cette étude.

Malgré cela le savant écrivain a saisi son sujet dans toute sa profondeur et sous toutes ses faces, il a répondu si complétement à la question, il a fait un travail si excellent et si important à plusieurs égards, qu'on ne pouvait pas lui refuser le prix du concours. Il fut donc décidé de couronner sa dissertation et de l'insérer dans les ouvrages de la fondation.

L'ouverture du pli renfermant le nom désignait comme auteur M. Julius Kappel, pasteur de l'église réformée de Buetzow (Mecklembourg-Schwérin).

On a fixé comme nouveau sujet de concours la question suivante : Considérant les dernières recherches historiques et archéologiques, la société demande :

Une histoire de la communauté chrétienne de Rome depuis son origine jusque environ à la moitié du troisième siècle.

En même temps la société répète la demande déjà faite en 1875, mais demeurée sans réponse, savoir :

Une histoire de la morale chrétienne pendant la période du Nouveau Testament.

Le prix consiste en une médaille d'or de 400 florins. Les concurrents sont autorisés à se servir des langues hollandaise, latine, française, anglaise ou allemande; mais on leur impose les caractères latins. Les mémoires doivent être écrits par une autre main que celle de l'auteur. Ils doivent être achevés; aucun travail inachevé n'est admis au concours. Le délai de l'envoi s'étend jusqu'au 1er janvier 1878.

Tous les mémoires imprimés deviennent la propriété de la société. Celle-ci insère dans ses œuvres les travaux couronnés, de telle sorte que les auteurs doivent renoncer à les publier sans la permission de la société. En outre la société se réserve, à l'égard des mémoires non couronnés, d'en faire l'usage qui lui conviendra, de faire connaître ou de taire les noms de leurs auteurs, dans le premier cas cependant avec l'adhésion de ceux-ci.

Si les concurrents veulent avoir des copies de leurs manuscrits, ils devront les faire faire à leurs frais. Chaque mémoire doit être muni d'une devise et accompagné d'un pli renfermant le nom de l'auteur, le tout devra être envoyé à l'adresse suivante : « Fundatiehuis van Wijlen den herr P. Tyler, van der Hulst, *te Haarlem.*

Un musée palestinien a Jérusalem

Aucun pays peut-être, dans le monde entier, n'excite un intérêt aussi général et aussi unanime que la Palestine, ce berceau des deux religions qui ont exercé et exercent encore sur le monde une si grande influence. Le théologien, l'orientaliste, l'archéologue, l'historien et l'ethnographe y trouvent une mine inépuisable d'intérêts et de préoccupations. Aussi n'est-il pas étonnant que plusieurs des nations les plus civilisées consacrent aux recherches scientifiques en Palestine un soin tout spécial. L'Angleterre entretient depuis des années une commission scientifique *(Palestine Exploration Fund)*, dont les travaux distingués ont considérablement avancé la géographie et l'archéologie de la contrée cisjordanique. L'Amérique, elle aussi, a envoyé une expédition au delà du grand fleuve et les œuvres de son illustre géographe Robinson sont justement devenues classiques.

L'Allemagne de son côté n'a pas voulu rester en arrière, et la colonie germanique de Jérusalem, puissante par son influence et son

crédit, a fondé dernièrement dans l'antique cité de David un *Musée palestinien*, placé sous la protection du consul impérial. On espère ainsi former une collection aussi complète que possible de tout ce que la nature et l'histoire de la Palestine offrent d'intéressant. A en juger par ses commencements, la nouvelle institution promet de grandir et d'avoir un jour une véritable valeur scientifique. Elle possède déjà, paraît-il, un grand nombre d'objets provenant de la période hébraïque, des premiers siècles chrétiens, de l'époque arabe et de celle des croisades, des antiquités moabites, des monnaies, des ustensiles divers, des armes, des joyaux, des copies ou des fac-simile d'antiques inscriptions, plusieurs récits de voyages en Palestine dans les siècles passés, des cartes anciennes et modernes. Pour l'histoire naturelle, on y trouve une riche collection d'animaux et de minéraux, donnée au musée par le célèbre voyageur Kersten.

Disons encore que le comité qui dirige l'entreprise a à sa tête le consul allemand, M. le baron de Munchhausen. C'est de l'appel qu'il a adressé au public scientifique et religieux de la mère patrie que nous avons tiré ces quelques détails propres à intéresser nos lecteurs.

REVUES

JAHRBÜCHER FÜR DEUTSCHE THEOLOGIE. — XXIe ANNÉE, 1876

Première livraison.

WEIZSÆCKER. Les origines de la coutume (*Sitte*) chrétienne.

PIPER. Du profit que l'histoire ecclésiastique peut retirer des inscriptions, en particulier de celles qui proviennent de l'antiquité chrétienne.

H. SCHULTZ. A quelle église étaient adressés primitivement les derniers chapitres de l'épître « aux Romains [1] ? »

WAGENMANN. Souvenirs séculaires de l'année 1876.

Bulletin.

Seconde livraison.

SACK. De la vraie interprétation du psaume CIV, 4 [2].

L. GEIGER. Pour servir à l'histoire de l'étude de la langue hébraïque en Allemagne. (Matth. Adrianus. Conrad Pellican. Th. Murner.)

[1] Les chapitres XII-XV, 7 et XVI, 3-20 auraient fait partie d'une épître adressée par Paul à l'église d'Ephèse.

[2] Dernier travail du vénérable Sack, mort le 16 octobre 1875, près de Bonn.

WAGENMANN. L'université de Helmstedt (inaugurée en 1576) et son rôle dans l'histoire de la théologie et de l'église.

WEIZSÆCKER. De l'église de Rome dans les premiers temps de son existence. — *Bulletin.*

Troisième livraison.

JÆGER. Les fondements de la dogmatique chrétienne.

WELLHAUSEN. La composition de l'Hexateuque. I. La Genèse.

DIESTEL. Les antiquités moabites. (Compte rendu de la controverse engagée entre MM. Schlottmann, à Halle, Kautzsch et Socin, à Bâle, et Koch, à Schaffhouse, etc., au sujet des poteries vendues par l'antiquaire juif Schapira, de Jérusalem.)

WEIZSÆCKER. Les assemblées des plus anciennes communautés chrétiennes.

Quatrième livraison.

WELLHAUSEN. La composition de l'Hexateuque. II. Les parties narratives des autres livres. (Exode à Josué.)

WEIZSÆCKER. Paul et l'église de Corinthe.

RESCH (pasteur dans la principauté de Reuss). Analyse pragmatique de la grande intercalation, Luc IX, 51-XVIII, 14. (Cf. Marc X, 1 e Jean X, 22-XI, 54). — *Bulletin.*

JAHRBUCHER FUR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE — ANNÉE 1876

Première livraison.

C. HASE. La première révolution française et l'église.

A. TRUMPELMANN. Darwinisme, philosophie monistique de la nature et christianisme. I.

C. HOLSTEN. L'épître aux Philippiens. (2e article.)

E. SCHURER. La notion du *royaume des cieux* expliquée à l'aide de sources juives.

R.-A. LIPSIUS. Galates VI, 6-10.

Deuxième livraison.

AUGUSTE BAUR. La dogmatique protestante d'Alex. Schweizer et la dogmatique chrétienne de Biedermann.

H. HOLTZMANN. Coup d'œil sur l'état actuel de la critique du Nouveau Testament. II. Les épîtres.

C. HOLSTEN. L'épître aux Philippiens. (3e article.)

EBERH. SCHRADER. Etudes assyrio-bibliques. III. L'*Azriyahou* des inscriptions cunéiformes et l'*Azaryah* de la Bible.

Troisième livraison.

A. Trumpelmann. Darwinisme, monisme et christianisme. II.

H. Tollin. La doctrine de M. Servet touchant la qualité d'*enfant de Dieu.*

Otto Pfleiderer. Deux philosophes croyants. I. Hamann.

C. Siegfried. Analectes rabbiniques.

H. Hagge. Les deux épîtres traditionnelles de l'apôtre Paul à l'église de Corinthe.

Fréd. Nitzsch. Causes de la transformation de la scholastique au XIIIe siècle.

Rectification de E. Schrader.

Quatrième livraison.

R.-A. Lipsius. Pierre n'a pas été à Rome.

Otto Pfleiderer. Deux philosophes croyants. II. Jacobi.

Herm. Schultz. Le dogme protestant de l'église invisible. (A propos de l'ouvrage de Alf. Krauss sur le même sujet.)

Gust. Roskoff. Le caractère moral des Germains chez Tacite.

P. Mehlhorn. L'idée de la récompense dans les discours de Jésus.

Zeitschrift fur Kirchengeschichte [1]

Publiée par le Dr *Théod. Brieger*, à Halle, avec le concours de MM. *W. Gass, H. Reuter* et *A. Ritschl.* — Gotha, Fr. And. Perthes. — Première année, 1876.

Première livraison.

H. Weingarten. De l'origine du monachisme après Constantin. (1er article.)

H. Reuter. Bernard de Clairvaux.

A. Ritschl. La formation de l'église luthérienne.

Ad. Harnack. Coup d'œil critique sur les travaux concernant l'histoire ecclésiastique qui datent de l'an 1875. — I. L'histoire de l'église jusqu'au concile de Nicée.

P. Tschackert. L'inauthenticité des dialogues attribués à d'Ailli, *De quaerelis Franciae et Angliae* et *De jure successionis utrorumque regum in regno Franciae.* (1413 à 1415.)

G. Voigt. Christophe Walther, le correcteur d'imprimerie à Wittemberg.

[1] Revue nouvelle, destinée à occuper la place laissée vacante par la *Zeitschrift für die historische Theologie* qu'ont publiée successivement, de 1832 à 1875, les professeurs Illgen, Niedner et Kahnis, à Leipzig.

A. Schaefer. Contribution à l'histoire de la persécution des protestants en France.

Deuxième livraison.

Gass. Valeur et effets du sens historique.

Piper. Contributions épigraphiques à l'histoire des Pères de l'église.

Harnack. De la soi-disant « seconde épître » de Clément aux Corinthiens. (1er article.)

Mœller. Coup d'œil critique sur les travaux d'histoire ecclésiastique datant de 1875. — II. L'histoire de l'église de 325 à 768.

V. Gebhardt. Critique du texte des nouveaux fragments de Clément de Rome.

Rönsch. De la dernière phrase du fragment de Muratori.

Röhricht. Contributions bibliographiques à l'histoire des Flagellants.

Schirmacher. Une lettre de Luther.

Fournier. Un mémoire du cardinal de Lorraine sur la situation ecclésiastique en France, 1563.

Revue philosophique. — Première année, 1876.

Août.

E. Naville. L'hypothèse dans la science. (Suite et fin.)

A. Penjon. Un métaphysicien anglais contemporain. — J. Ferrier.

P. Regnaud. Philosophie indienne. L'école vedânta. II. Les autorités.

Variétés : La société philosophique de Berlin, par D. Nolen.

Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques. — Les universités allemandes. — Livres nouveaux. — Nécrologie.

Septembre.

Delbœuf. L'algorithmie de la logique.

D. Lépine. Les localisations cérébrales. (Suite et fin.)

L. Carrace. La philosophie de G.-N. Lewes.

Variétés : Le positivisme anglais et le système de Comte, par Alexandre Main. — L'hypothèse géométrique du Ménon, par P. Tannery. — Une lettre inédite de Herzen sur la volonté.

Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Octobre.

James Sully. L'art et la psychologie.

J. Delbœuf. L'algorithmie de la logique. (Deuxième article.)

E. Cazelles. La morale de Grote.

Luigi Ferri. Le procès de Galilée, d'après des documents inédits.

Observations et documents : La continuité et l'identité de la conscience du moi, par A. Herzen.

Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques.

Livres nouveaux et renseignements.

Novembre.

L. Tannery. La géométrie imaginaire et la notion d'espace.

L. Dumont. M. Delbœuf et la théorie de la sensibilité.

J. Soury. L'histoire du matérialisme de Lange. (Deuxième article.)

Observations et documents : De la transformation du sens de certains mots, par A. Darmesteter.

Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Livres nouveaux. — Nécrologie.

Décembre.

J. Delbœuf. La logique algorithmique. (Troisième et dernier article.)

Th. Ribot. La psychologie ethnographique en Allemagne.

J. Soury. L'histoire du matérialisme de Lange. (Fin.)

Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques.

Livres nouveaux.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Le christianisme du Christ et le christianisme du pape, par J. Frohschammer. — Paris 1876, broch. in-8.

Catholicisme romain et Evangile. Traduit de l'allemand, par J. Nicolet. — Paris 1876, broch. in-8.

La primauté de Pierre et la primauté du pape, par J. Frohschammer. — Paris 1876, broch. in-8.

De quoi il s'agit, quelques mots sur le mouvement d'Oxford, par Th. Monod. — Paris 1875, broch. in-12.

Etudes bibliques, par F. Godet. IIe série : Nouveau Testament. Troisième édition. — Paris, Neuchâtel et Genève, 1 vol. in-8.

Die Philosophie als Wissenschaft, von F. A. Hartsen. — Heidelberg 1876, 1 vol. in-8.

Doute et foi. Influence de l'étude des sciences naturelles sur le scepticisme contemporain, par Ch. Pradez. — Paris, Neuchâtel et Genève, 1877. — 1 vol in-8.

Errata de la 4e livraison. (Octobre 1876.)

Pag. 624, ligne 29, au lieu de : *non licet*, lisez : *non liquet.*
» 633, » 22, au lieu de : *imaginée*, lisez : *imagée.*

DE L'AUTEUR DU IVe ÉVANGILE [1]

III

Dans ce troisième paragraphe, après avoir abordé une question préalable, celle de savoir pourquoi Jean, s'il est l'auteur du quatrième évangile, ne se nomme pas expressément, M. van Gœns s'attache à mettre en opposition le « Jean de l'histoire » et celui du quatrième évangile. Il signale entre eux un certain nombre de contradictions qui lui paraissent irréductibles.

1° Le « Jean de l'histoire » était en Galilée, lorsque Jésus l'appela; celui du quatrième évangile était en Judée.

2° Le « Jean de l'histoire, » surnommé *Boanerges*, ou fils du tonnerre, était d'un tempérament fougueux et rien ne montre qu'il ait eu avec Jésus des relations plus intimes que Pierre et Jacques. Celui du quatrième évangile, désigné comme le « *disciple que Jésus aimait*, » est, au contraire, « une nature profonde et réceptive,... qui vit plus au dedans qu'au dehors » et ne joue dans l'histoire qu'un « rôle effacé. »

3° Le « Jean de l'histoire, » ainsi que le témoignent les synoptiques, fut témoin d'un certain nombre d'événements « qui, sans doute, eussent été de nature à relever le disciple que Jésus aimait, » et que pourtant le quatrième évangile ne mentionne pas.

4° Le « Jean de l'histoire » ne se distingue guère de ses collègues dans l'apostolat. Il est, comme eux, « un sévère judaï-

[1] Voir la livraison du mois de janvier 1877.

sant,... un apôtre de la circoncision, tandis que le quatrième évangile représente l'universalisme anti-judaïque. »

Avant de soumettre à l'examen ces prétendues oppositions, nous devons tout d'abord protester contre les expressions employées. D'où M. van Gœns sait-il que le Jean des synoptiques et de l'épître aux Galates est seul le « Jean de l'histoire, » à l'exclusion de celui du quatrième évangile, qui ne serait, dès lors, qu'un personnage imaginaire? User de termes pareils, qui supposent déjà tranchée la question qu'on met à l'étude, c'est faire violence à ses lecteurs et s'exposer au grave reproche d'aborder les problèmes de critique avec un regrettable parti pris.

Reprenons maintenant l'un après l'autre les diffférents points énumérés plus haut, en commençant par la « question préalable. »

M. van Gœns ne saurait admettre que l'apôtre Jean ait pu « se dérober sous cette qualification mystérieuse de *disciple que Jésus aimait*, » et il en donne trois raisons. L'une, c'est que si cette désignation était familière aux disciples de Jean, Papias devrait le savoir, et qu'il n'en sait rien. — Nous avons relu attentivement le chapitre d'Eusèbe auquel M. van Gœns nous renvoie (H. E. III, 39); mais nous n'y avons pas vu un seul mot qui légitimât cette assertion, en sorte que, jusqu'à preuve du contraire, nous persistons à penser que Papias, connaissant le quatrième évangile, devait connaître aussi cette « mystérieuse qualification. » — Une autre raison, c'est qu' « il y aurait chez l'évangéliste quelque prétention, quelque vanité, à s'appliquer un nom que la vénération de l'église lui aurait conféré. » — Ici nous tombons dans un étonnement profond. Ce « Jean de l'histoire, » qui nous est dépeint à la page suivante comme « un esprit impétueux, exclusif, ambitieux, vindicatif, » le voilà tout à coup saisi de scrupules de modestie! Il a trop peu de prétentions pour oser s'appeler le *disciple que Jésus aimait*. Mais si cette désignation était réellement un indice de vanité, ce devrait être, pour M. van Gœns, un motif sérieux de penser que c'est bien le « Jean de l'histoire » qui se l'est lui-même attribuée et qu'il est, par conséquent, l'auteur de notre évangile. — La troisième raison, c'est qu'un apôtre, donnant « une

vie de Jésus indépendante de celle qu'ont composée ses devanciers... *aurait dû* justifier cette prétention par l'articulation non équivoque de son nom. » — Mais pourquoi l'aurait-il dû ? Serait-ce peut-être pour que la critique systématique pût l'accuser plus carrément d'imposture? Tout bien compté, c'est là probablement le seul gain qu'il en aurait retiré. Du reste, à la distance de dix-huit siècles, nous sommes assez mal placés pour dire ce que l'apôtre aurait dû faire ou ne pas faire. Nous ne connaissons pas les motifs qui ont pu le déterminer, et ce que la tradition nous rapporte sur l'origine de notre évangile est plutôt de nature à montrer qu'il fut écrit pour des amis qui n'avaient nul besoin de l'articulation expresse du nom de Jean. Quant à la question de savoir si cette « qualification mystérieuse » dénote plus de vanité que de modestie, chacun peut en juger à sa façon. Nous estimons, pour notre part, que, si l'apôtre avait recherché quelque satisfaction d'amour-propre, il aurait employé de préférence la première personne, plutôt que de « se dérober sous une qualification mystérieuse, » et qu'en tous cas il ne se serait pas contenté du « rôle effacé du disciple que Jésus aimait. » Mais si nous pensions différemment ce ne serait sûrement pas à M. van Gœns qu'il appartiendrait de nous jeter la pierre ; car le « Jean de l'histoire, » d'après le portrait qu'il en a tracé, aurait sûrement été capable de bien pis encore que d'un mouvement de vanité.

La première contradiction signalée porte sur la vocation de l'apôtre. D'après les synoptiques, si l'on rapproche leurs récits (Math. IV, 18-22 ; Marc I, 16-20 ; Luc V, 1-11), Jésus, sur les bords du lac de Génézareth, monte dans le bateau de Simon pour parler aux multitudes qui l'entourent. Il se trouvait là, outre Simon, André son frère, puis les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean. A la suite de ce discours et d'une pêche miraculeuse, ils sont tous saisis de frayeur, et Simon-Pierre se jetant aux pieds de Jésus, s'écrie : « Retire-toi de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur. » Jésus lui répond : « Ne crains point ! Désormais tu seras pêcheur d'hommes. » Puis descendant de leurs bateaux et quittant tout, ils le suivirent. Les deux premiers évangiles, qui ne mentionnent pas la pêche miracu-

leuse, rapportent simplement que Jésus, après avoir adressé cette vocation à Simon et à André, appela aussi Jacques et Jean. — Le quatrième évangile nous dit, de son côté, que, sur le témoignage rendu par Jean-Baptiste en ces termes : « Voici l'Agneau de Dieu ! » deux de ses disciples, dont l'un était André, suivirent Jésus, l'accompagnèrent chez lui et restèrent avec lui ce jour-là, puis qu'André amena son frère Simon, que le lendemain Jésus appela Philippe, qui lui amena Nathanaël, et que le surlendemain il prit part « avec ses disciples » à un repas de noces à Cana, en Galilée. (Jean I, 35 ss.) Il est infiniment probable, comme l'admettent la plupart des critiques, que le disciple de Jean-Baptiste qui accompagnait André était l'apôtre Jean. Encore ici il ne se nomme pas, mais indique seulement sa présence. Ce serait donc, d'après cela, sur les bords du Jourdain que l'apôtre Jean aurait pour la première fois rencontré Jésus. — Tels sont les deux récits qui, d'après M. van Gœns, seraient absolument contradictoires. Chacun des deux, pris en lui-même, se recommande à la critique impartiale comme ayant une réelle valeur historique. Celui du quatrième évangile, avec tous ses détails si précis et si parfaitement naturels, porte au plus haut degré le caractère d'un témoignage. On sent à chaque ligne que le narrateur parle de choses qu'il a vues et qui se sont profondément gravées dans sa mémoire. Le récit des synoptiques n'est pas moins concret ni moins naturel. On a l'impression très nette, en le lisant, que l'on est en face d'une réalité historique. Néanmoins il porte manifestement le caractère d'une tradition, plutôt que d'un souvenir personnel. S'il fallait choisir, l'opinion la plus probable serait, à notre avis, que la tradition synoptique a transporté en Galilée et rattaché à des faits passés dans ce pays une vocation qui avait réellement eu lieu en Judée, sur les bords du Jourdain. Mais nous n'en sommes pas réduits à faire ce choix. Le quatrième évangile ne parle pas d'une vocation expresse. Il raconte seulement que Jean et André dirent à Jésus : « Où demeures-tu ? » que Jésus leur répondit : « Venez et voyez ; » qu'ils allèrent et virent où il demeurait, « *et restèrent chez lui ce jour-là ; car c'était la dixième heure.* » Il est vrai

que le lendemain André rencontre son frère Simon et l'amène à Jésus et que, selon toute apparence, ils furent tous les trois, le surlendemain, au nombre des disciples qui assistèrent aux noces de Cana et descendirent ensuite à Capernaüm. (II, 12.) Mais nulle part nous ne voyons que Jésus leur ait enjoint de tout abandonner pour s'attacher à sa personne et à son œuvre. Cette vocation, que les synoptiques rapportent seuls, eut lieu en Galilée, vraisemblablement pendant le séjour à Capernaüm, mentionné dans Jean II, 12. La contradiction cherchée n'existe donc pas. Il n'y a eu qu'une vocation, celle que racontent les synoptiques; mais le quatrième évangile nous apprend qu'au moment de cette vocation les fils de Zébédée, ainsi que Simon et André, n'étaient pas pour Jésus de nouvelles connaissances, qu'ils l'avaient entendu déjà sur les bords du Jourdain et étaient venus avec lui de Judée en Galilée. Or cette donnée du quatrième évangile, bien loin de contredire le récit des synoptiques, le rend, au contraire, plus clair et plus naturel. Elle nous fait mieux comprendre l'empressement avec lequel ces premiers disciples, à l'appel de Jésus, abandonnèrent tout pour le suivre.

Mais ce n'est pas tout encore. Non-seulement le « Jean de l'histoire » n'a pas pu connaître Jésus sur les bords du Jourdain, il ne peut pas non plus, insinue M. van Gœns, lui avoir été envoyé par Jean-Baptiste ; car, si ce dernier procédait ainsi, « on ne conçoit pas comment il aurait pu continuer de réunir autour de lui une école qui se séparait des principes de Jésus, comme le veut Marc II, 18[1]. » Comment ! Jean-Baptiste n'a pas pu adresser ses disciples à Jésus, il n'a pas pu leur dire : « Voici le Messie attendu ! Voici l'Agneau de Dieu ! » Cette figure si originale du Précurseur, que nos quatre évangiles s'accordent à nous dépeindre, n'est que pure imagination,... et tout cela pourquoi ? Parce que, d'après Marc II, 18, les disciples de Jean-Baptiste pratiquaient le jeûne, tandis que ceux de Jésus ne le pratiquaient pas. C'est là ce que M. van Gœns appelle solennellement « se séparer des principes de Jésus, » en ayant soin toutefois de ne pas ajouter que Jésus, dans ce même passage,

[1] Pag. 488.

ne condamne pas le jeûne, mais se borne à répondre que ses disciples, s'ils veulent le pratiquer, pourront le faire plus tard, « lorsque l'époux leur aura été enlevé. » (Marc II, 20.) Pour satisfaire la critique systématique, qui se plaît à transformer l'histoire en algèbre et sacrifie impitoyablement ce qui ne se laisse pas ramener à ses formules, il faudrait que Jean-Baptiste, après avoir reconnu le Messie, eût immédiatement renoncé à toute activité personnelle distincte de celle de Jésus. Ainsi le veut la logique, et devant elle tout doit plier, même les documents historiques qu'on proclame d'ailleurs les plus dignes de foi. C'est, en effet, de cette façon-là qu'on invente l'histoire, et si les évangélistes avaient créé un Jean-Baptiste de fantaisie, nous ne doutons nullement qu'ils n'eussent beaucoup mieux respecté la logique formelle. Heureusement, ils ont eu plus à cœur la vérité que la logique. Ils n'ont pas craint de nous dire ce qu'ils savaient et de le dire comme ils le savaient, sans trop se demander si l'on pourrait, ou non, taxer d'inconséquence la conduite du Précurseur.

Après la vocation du fils de Zébédée, c'est *son caractère* qui, d'après M. van Gœns, présente le contraste le plus frappant avec ce que dut être l'auteur du quatrième évangile. Mais nous retrouvons ici le même procédé expéditif que nous avons eu l'occasion déjà de signaler. L'honorable critique propose sa thèse, il lance, à titre d'arguments, un certain nombre de questions, puis, au bout d'une demi-page, après le septième point d'interrogation, il estime la thèse démontrée et il passe à un autre sujet. Si ce peut être excellent pour étonner les simples, ce n'est guère le moyen de convaincre les hommes compétents. Jean, d'après les synoptiques, a été surnommé Boanerges, il a donné des preuves manifestes d'étroitesse et de violence. « Est-ce là, s'écrie M. van Gœns, un disciple qui a pénétré plus que tout autre dans l'esprit du Seigneur, du vivant de son Maître, ainsi que le quatrième évangile le représente? Appellera-t-on cet esprit impétueux, exclusif, ambitieux, vindicatif, une nature qui vit plus au dedans qu'au dehors, une nature profonde et réceptive? Enfin, qu'y a-t-il de commun entre le rôle accentué de l'un des Boanerges et le rôle effacé du disciple que Jésus

aimait[1] ? » — Quant à ce dernier point, si le fils de Zébédée n'a dans le quatrième évangile qu'un rôle effacé, c'est que l'auteur l'a voulu ainsi, lui qui efface jusqu'au nom même de Jean. — Quant au reste, où donc le quatrième évangile représente-t-il l'apôtre Jean comme « un disciple qui a pénétré plus que tout autre dans l'esprit du Seigneur, » comme une « nature profonde et réceptive, etc. ? » C'est nous qui nous le figurons ainsi, parce qu'il nous a fait connaître plus intimement que d'autres la personne de son Maître ; mais l'évangile lui-même se borne à le désigner comme le « disciple que Jésus aimait, » c'est-à-dire, comme celui qui était, de la part du Seigneur, l'objet d'une affection personnelle très spéciale et nous ne savons pas voir ce qu'il y a dans ce fait qui contredise les données des synoptiques. Il nous semble, au contraire, qu'il existe sur ce point entre eux et le quatrième évangile un accord très frappant. Le surnom de Boanerges dénote moins, pensons-nous, un « tempérament fougueux, » qu'un caractère énergique et courageux. Or le disciple que Jésus aimait n'est-il pas celui qui déploie le plus de courage et d'énergie dans son dévouement à son Maître, qu'il accompagne seul jusqu'au pied de la croix? M. van Gœns cite à l'appui de sa thèse quelques traits tirés des synoptiques ; mais ce que ces traits nous paraissent mettre surtout en lumière, ce n'est pas tant l'impétuosité d'un tempérament fougueux, qu'un attachement profond à la personne même de Jésus. « Maître, dit un jour l'apôtre, nous avons vu quelqu'un qui chassait les démons en ton nom et nous l'en avons empêché, parce qu'il ne te suit point avec nous. » (Luc IX, 49; Marc IX, 38.) C'était assurément de l'étroitesse, mais l'étroitesse d'un disciple qui s'est attaché aux pas de son Maître et ne peut comprendre qu'on le suive ou le serve autrement. Ailleurs nous le voyons tout disposé à demander que le feu du ciel descende et consume une bourgade samaritaine qui refusait à Jésus l'hospitalité. (Luc IX, 54.) C'était de la violence, mais la violence d'un disciple qui aime avec passion son Maître et ressent comme une offense personnelle les outrages qui lui sont infligés. Dans une autre occasion, le même apôtre consent à ce que sa

[1] Pag. 489.

mère demande pour son frère et pour lui les places d'honneur dans le royaume de Dieu. C'était une haute ambition, mais l'ambition d'un disciple qui aspire à demeurer le plus près possible du Maître et qui se déclare d'ailleurs tout prêt à boire la même coupe et à être baptisé du même baptême que lui. Ainsi l'apôtre Jean se distingue, d'après les synoptiques eux-mêmes, par son attachement à la personne de Jésus. Or, que nous dit le quatrième évangile? Il complète et confirme ce renseignement en nous apprenant que le Maître ne restait point insensible à une affection si vive et qu'il éprouvait, lui aussi, pour son disciple un attachement très particulier. Voilà toute la contradiction!

Mais il n'y a pas seulement le caractère, il y a les *destinées* de l'apôtre Jean. Quel contraste sur ce point! « Constatons, dit M. van Gœns, que le quatrième évangile ne mentionne aucun des incidents relatifs à cet apôtre et rapportés par les synoptiques : ni sa vocation sur les rives du lac de Galilée, ni son admission à l'apostolat, ni sa présence auprès du lit de la belle-mère de Pierre, ni la maison mortuaire de Jaïrus, ni la transfiguration, ni les derniers discours sur la montagne des Oliviers, ni la cène, ni l'agonie de Gethsémané, événements dont les synoptiques nous disent *expressément* que Jean en fut témoin et qui sans doute eussent été de nature à relever plus ou moins le « disciple que Jésus aimait[1]. » — Nous nous empressons de constater le fait, puisque M. van Gœns y tient, sauf à lui demander pourtant ce que cela prouve, à quoi il veut en venir. Faut-il en conclure que l'évangéliste, en omettant tant de faits qui étaient à l'honneur du « disciple que Jésus aimait, » a voulu le rabaisser? Mais les maîtres que suit volontiers l'honorable critique hollandais nous ont habitués plutôt à l'idée contraire, et lui-même il voit dans la désignation de ce disciple un indice de vanité, ce qui implique que l'évangéliste, quel qu'il soit, avait plutôt une tendance à le glorifier qu'à le rabaisser. — Faudrait-il alors penser que l'auteur du quatrième évangile a laissé tous ces faits en dehors de son récit, parce qu'il ne les connaissait pas? Mais si cet auteur

[1] Pag. 489.

est un chrétien du second siècle, c'est-à-dire d'une époque qui, d'après la critique négative, ne possédait encore que la tradition synoptique, cette supposition est tout simplement absurde. — Ou peut-être M. van Gœns veut-il donner à entendre que l'apôtre Jean, s'il était l'auteur de notre évangile, n'aurait pas manqué de raconter en détail ces circonstances qui étaient toutes à son honneur ? Mais, deux pages plus haut, ce même apôtre était si modeste qu'il n'aurait pas même consenti à se nommer « le disciple que Jésus aimait. » Que doit-il donc prouver, ce fait si solennellement constaté ? Nous l'ignorons, et l'honorable critique se garde bien de nous tirer d'embarras. S'il ajoute un mot encore, avant de passer outre, ce n'est point pour nous dire sa pensée, c'est pour écarter l'opinion qui nous semble seule vraiment naturelle et raisonnable, seule appuyée par des indices précis tirés du quatrième évangile[1], savoir que l'auteur de ce livre suppose connue la tradition synoptique, qu'il cherche à la compléter et n'en reproduit les récits qu'autant qu'il le juge nécessaire au but en vue duquel il écrit.

Les destinées du « Jean de l'histoire, » *après* que Jésus eut définitivement quitté ses disciples, sont aussi, d'après M. van Gœns, tout à fait défavorables à l'idée qu'il serait l'auteur du quatrième évangile. Il n'y a rien, par exemple, dans l'histoire de l'église apostolique, qui établisse « la supériorité de l'apôtre Jean. » — Cependant ne le voyons-nous pas en plus d'une occasion importante agir avec Pierre ? (Act. III, 1 ss. ; IV, 13, 19, VIII, 14, ss.) Il montre le même courage, la même assurance que ce dernier, dans le témoignage qu'ils rendent ensemble à leur Maître, notamment lorsqu'ils ne craignent pas de dire en présence du conseil des Juifs : « Jugez s'il est juste devant Dieu de vous obéir plutôt qu'à Dieu ; car nous ne pouvons pas ne point parler des choses que nous avons vues et entendues ! » (IV, 19, 20.) Bien des années plus tard l'apôtre Paul nous le présente encore comme étant avec Pierre et Jacques l'une des colonnes de l'église. (Gal. II, 9.) Nous n'en demandons pas davantage. Nous ne voyons pas pourquoi il

[1] Voir Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, 2e édit., I, pag. 107-110.

faudrait absolument que le quatrième évangéliste eût été supérieur aux autres apôtres en influence ou en activité. Du reste, encore ici, nous ne pouvons retenir un léger mouvement de surprise. Une page plus haut M. van Gœns nous a montré que le « disciple que Jésus aimait » était trop peu en évidence pour pouvoir être le Jean de l'histoire. « Qu'y a-t-il de commun, s'écriait-il, entre le rôle accentué de l'un des Boanerges et le rôle effacé du disciple que Jésus aimait ? » Maintenant tout à coup c'est le « Jean de l'histoire » qui a un rôle trop effacé pour être « le disciple que Jésus aimait » et l'auteur du quatrième évangile. Un mot d'éclaircissement pour expliquer une volte-face aussi rapide n'aurait pas manqué d'à propos.

Nous arrivons maintenant au point le plus saillant de cette opposition si tranchée qui doit exister entre le « Jean de l'histoire » et l'auteur du quatrième évangile. Le premier, d'après M. van Gœns, est un « sévère judaïsant, » tandis que le second professe, au contraire, « l'universalisme antijudaïque ; » or il y avait entre ces deux tendances une guerre à outrance ; donc le quatrième évangéliste ne peut pas être le « Jean de l'histoire. » — Le raisonnement est irréprochable au point de vue de la logique. Mais tous les partis ont à leur service, pour emporter d'assaut les positions difficiles, quelques-uns de ces syllogismes retentissants, et nous avons pu déjà pressentir que la critique systématique ne doit pas faire exception sous ce rapport. Toute la question est de savoir si les prémisses du raisonnement sont bien d'accord avec les faits. C'est là le point délicat qu'il s'agit d'examiner. Le « Jean de l'histoire » est-il un si sévère judaïsant et l'auteur du quatrième évangile un anti-judaïsant si prononcé, qu'il y ait réellement entre eux l'opposition radicale que l'on prétend y voir ? M. van Gœns s'applique, naturellement, à prouver l'affirmative, et sa démonstration se résume à ceci : Le « Jean de l'histoire » était un apôtre de la circoncision, de même que Jacques et Pierre ; il n'était pas d'un « spiritualisme bien élevé, » comme le montre sa rencontre avec Cérinthe ; il portait le πέταλον en qualité de ἱερεύς ; il célébrait la Pâque le 14 Nisan, ce que ne pouvait faire le quatrième évangéliste ; enfin ce dernier traite les Juifs

de telle façon qu'ils devaient lui être « tout-à-fait antipathiques. » L'argument tiré de la comparaison entre le quatrième évangile et l'Apocalypse fait l'objet d'un paragraphe spécial.

Reprenons successivement les différents points de cette démonstration !

Le premier s'appuie essentiellement sur le deuxième chapitre de l'épître aux Galates. Jean s'y trouve associé à Jacques et à Pierre. C'est à eux essentiellement que pensait l'apôtre Paul, lorsqu'il parle de οἱ δοκοῦντες εἶναί τι (v. 6), ceux qui paraissent être quelque chose, ceux qu'on juge dignes de respect et dont on accepte l'autorité. Il les désigne même expressément comme οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι (vers. 9), ceux qui paraissent être des colonnes, c'est-à-dire ceux qu'on envisage comme tels. Il est dès lors vraisemblable que Jean partageait les vues de ses deux collègues, bien qu'il pût y avoir entre lui et eux quelque divergence, comme nous devons conclure de ce chapitre même qu'il en existait entre Pierre et Jacques. Mais quel était donc le point de vue général auquel se rattachaient les trois colonnes de l'église de Jérusalem ? Nous pouvons essayer de le déterminer d'après les passages mêmes de l'épître aux Galates sur lesquels M. van Gœns s'appuie. Paul, voyant son œuvre entravée par les attaques des chrétiens judaïsants, se décide à monter à Jérusalem pour exposer « à ceux qui sont considérés » (τοῖς δοκοῦσιν), c'est-à-dire aux principaux apôtres, l'évangile qu'il annonce parmi les nations. Il est accompagné de Barnabas et prend avec lui Tite. Mais celui-ci, « bien qu'il fût grec, *ne fut pas contraint d'être circoncis.* » Par qui n'y fut-il pas contraint ? Evidemment par les apôtres auxquels Paul avait exposé son évangile. La suite du passage (vers. 4 et 5) est diversement interprétée. On se demande si Tite, bien qu'il n'y fût pas forcé, a été néanmoins circoncis ou s'il ne l'a pas été. Cette dernière interprétation, d'après laquelle Tite n'a pas été circoncis, nous semble la plus naturelle ; mais, si même il fallait admettre qu'il l'a été, il n'en demeurerait pas moins certain, d'après la déclaration catégorique de Paul, que les apôtres de Jérusalem ne l'ont point exigé. La circoncision de Tite aurait eu lieu seulement « à cause des faux frères furtive-

ment introduits, qui s'étaient insinués pour épier la liberté que nous avons en Jésus-Christ, afin de nous asservir. » L'apôtre des gentils aurait fait une concession aux préjugés des judéo-chrétiens de Jérusalem, et cela librement, par gain de paix. Il aurait agi dans cette circonstance comme il le fit à propos de Timothée et d'après le même principe qui le porta, lors de son dernier séjour à Jérusalem, à s'associer à un vœu de quelques chrétiens de cette ville. Nous le répétons, cette opinion n'est point la nôtre. Il nous paraît infiniment plus probable que Paul n'a pas donné aux chrétiens judaïsants cette satisfaction. Mais, l'eût-il donnée, il n'en faudrait pas moins reconnaître que les apôtres de Jérusalem ne l'avaient pas exigée de lui. C'est là le point important à relever pour la question qui nous occupe. Il nous montre, en effet, par un témoignage irrécusable, que Pierre, Jacques et Jean recevaient comme des frères en Christ les chrétiens d'origine païenne, sans leur imposer la circoncision. Il y avait donc une différence fondamentale entre eux et les adversaires de Paul, qui parcouraient les églises en prêchant la nécessité de la circoncision. (Act. XV, 1; Gal. V, 2.) M. van Gœns n'en tient aucun compte. « Si les trois colonnes, dit-il, n'usaient pas de la violence des faux frères, des zélateurs aveugles, *c'est l'effet de la différence qui existe entre la théorie et la pratique*[1]. » Nous pouvons opposer à cette insinuation un fait qui nous paraît décisif, c'est que les trois « colonnes » ont accueilli Tite, bien qu'il fût grec, sans exiger qu'il fût circoncis, et, nous basant sur ce fait, nous n'hésitons pas à dire que Pierre, Jacques et Jean étaient plus rapprochés du point de vue de Paul que de celui des « sévères judaïsants. »

D'après M. van Gœns, la suite de ce chapitre de l'épître aux Galates achève de montrer le désaccord profond qui existait entre Paul et les apôtres de Jérusalem. Ce n'est pas sans ironie, pense-t-il, que ces derniers y sont désignés comme οἱ δοκοῦντες εἶναί τι, ou οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι. (vers. 6, 9.) — Nous ne savons pas voir cette ironie. Paul combat des docteurs judaïsants qui niaient son apostolat et prétendaient s'appuyer pour

[1] Pag. 490.

cela sur l'autorité des apôtres de Jérusalem. Il leur déclare tout d'abord qu'il n'est nullement inférieur à ces premiers apôtres qu'ils estimaient si haut, qu'ils considéraient comme des colonnes, et rien ne montre qu'en s'exprimant ainsi il ait voulu les rabaisser, bien moins encore parler d'eux ironiquement; mais il ne veut pas davantage qu'on les élève au-dessus de lui. Il déclare, de plus, que c'est sans raison qu'on se réclame d'eux contre lui, puisqu'ils ont solennellement reconnu son apostolat et lui ont donné, à lui et à Barnabas, la main d'association. — Ici la critique systématique est dans un étrange embarras. Elle ne sait comment accorder avec ses formules sur l'histoire apostolique, ce fait si simple, et pourtant si admirable dans sa simplicité. A l'entendre, — et M. van Gœns s'en fait, comme à l'ordinaire, le fidèle écho, — ce serrement de mains dut être d'une froideur glaciale. Paul avait eu de grands succès, on était bien forcé de l'avouer; puis on avait besoin d'argent pour les pauvres, et l'apôtre des gentils pouvait en collecter : aussi se résigna-t-on, bien à contre cœur, à lui donner la main, mais sans qu'il y eût aucun accord sur les principes : on demeure des adversaires, des rivaux, après comme avant. — C'étaient de bien fins politiques et de rusés calculateurs que ces trois « colonnes » de l'église. On ne s'attendrait guère à trouver à leur tête celui qui avait dit à Simon le magicien : « Que ton argent périsse avec toi ! » Mais le système le veut ainsi ! Il exige qu'on sacrifie impitoyablement à ses formules ce mémorable exemple de fraternité chrétienne, dans lequel nous voyons des disciples de Jésus-Christ, après s'être communiqué leurs pensées et avoir pu constater entre eux des divergences d'opinions très réelles, se donner néanmoins la main d'association, parce qu'ils ont reconnu qu'ils avaient une même foi et servaient le même Sauveur. Des critiques, qu'on dit habiles, font, sans hésiter, ce sacrifice. C'est peut-être par excès de sagacité : à force de scruter les nuances ils ne savent plus distinguer les couleurs. Aussi quand ils nous disent que les apôtres de Jérusalem étaient de « sévères judaï-

sants, » et qu'il n'y avait entre eux et les « zélateurs aveugles » que la différence de la théorie à la pratique, nous leur répondons simplement que les « colonnes » de l'église, Pierre, Jacques et Jean, ont mis leur main dans la main de Paul, qu'ils ont approuvé son œuvre, qu'ils l'ont reconnu comme leur associé dans l'œuvre du ministère, et tout cela après que l'apôtre des gentils leur avait loyalement exposé son évangile. Voilà le fait! Il nous suffit.

Nous ne prétendons nullement par là effacer toute différence entre le point de vue de Paul et celui des apôtres de Jérusalem. Ces derniers, élevés dans les usages et les traditions du judaïsme, en subissaient encore l'influence. Ils n'avaient pas compris aussi nettement que Paul que tout cela appartenait maintenant à une économie passée. Ils avaient de la peine surtout à admettre qu'en Christ il n'y a ni grec ni juif, que l'Israélite selon la chair ne peut plus prétendre dans l'église chrétienne à une position privilégiée. Cependant il nous semble ressortir de ce chapitre même de l'épître aux Galates qu'ils étaient retenus par des habitudes, plus encore que par des principes. Ils ne songeaient pas à imposer la loi de Moïse aux païens : aussi n'exigent-ils pas la circoncision de Tite et, lorsque Paul leur expose l'évangile qu'il prêche parmi les nations, ils l'approuvent ; mais, en revanche, ils ne peuvent se résoudre à « manger avec les païens. » (vers. 12). Ils acceptent le principe, savoir, l'entrée des gentils dans le royaume de Dieu par la seule foi en Jésus-Christ, ils appliquent ce principe en un point essentiel, en ne leur imposant pas la circoncision ; mais ils n'en discernent pas toutes les conséquences, ils ne voient pas que l'esprit nouveau doit se former un corps entièrement neuf et pour cela faire disparaître les distinctions anciennes fondées sur la loi et sur les traditions du judaïsme. Ce point de vue, avec les contradictions qu'il implique, n'a pas de quoi nous surprendre. Il devait nécessairement se produire dans une époque de transition comme celle de l'âge apostolique, et il était naturel que les apôtres de Jérusalem en fussent les premiers représentants. Mais ce qui n'est pas moins évident, c'est qu'il était pratiquement intenable et ne devait pas tarder à les mettre dans une fausse position.

Nous en avons immédiatement la preuve dans la suite de ce même chapitre de l'épître aux Galates. Pierre, qui, sans doute, à Jérusalem, ne mangeait pas avec les païens, lorsqu'il vient à Antioche, se trouve obligé, par la force même des choses, de « vivre à la façon des gentils » (ἐθνικῶς ζῆν, vers. 14), et il se soumet à cette nécessité, ce à quoi un « sévère judaïsant » n'eût jamais consenti. « La faiblesse, qui le rendit infidèle à son amour pour Jésus dans la cour de Caïphe, nous dit M. van Gœns, le porta à renier sa conviction dogmatique à l'égard des observances légales, dans le milieu ethnico-chrétien d'Antioche[1]. » Il faut assurément faire la part de la faiblesse. Jacques aurait été peut-être plus ferme. Mais n'y a-t-il pas à ces inconséquences de Pierre une cause plus profonde? S'il n'a pas le courage de son opinion, ne pouvons-nous pas en conclure qu'il n'avait plus à ce moment-là une « conviction dogmatique à l'égard des observances légales? » Il avait approuvé l'œuvre de Paul en lui donnant la main d'association, et maintenant qu'il se trouve à Antioche, au sein d'une église dans laquelle les vues de cet apôtre sont couramment admises, il est moralement obligé de faire un pas de plus et de vivre lui-même avec les chrétiens d'origine païenne, sans plus avoir aucun égard à la loi et aux coutumes juives. S'il y avait eu là pour lui une question de principe, s'il avait encore eu sur ce point une « conviction dogmatique, » il est probable qu'il l'aurait maintenue, ou bien qu'il ne se serait point exposé à l'épreuve redoutable d'un séjour à Antioche auprès de Paul, sachant qu'il s'y trouverait dans une situation fausse et difficile. Nous sommes donc en droit de penser que son attachement aux pratiques du judaïsme était déjà singulièrement ébranlé, puisqu'il suffit d'un changement de milieu pour l'y faire renoncer. Mais s'il n'avait plus à leur égard une conviction arrêtée, il n'était pourtant pas encore arrivé à la conviction contraire. Nous le voyons incertain, hésitant. Lorsqu'il vient à Antioche des envoyés de Jacques, il craint de s'être trop avancé, il craint peut-être que cette concession qu'il a faite au point de vue de Paul ne soit envisagée à Jérusalem comme une infidélité et blâmée par l'église. Il n'est pas assez sûr de

[1] Pag. 490.

lui-même pour accepter courageusement les conséquences de sa conduite : aussi essaye-t-il de revenir en arrière et Paul est-il obligé de lui adresser une énergique remontrance pour le ramener dans le chemin de la droiture. « Si toi qui es juif, lui dit-il, tu vis à la manière des nations, et non à la manière des Juifs, comment contrains-tu les nations à judaïser ? » (vers. 14.) Pierre, revenant aux préjugés du judaïsme, après avoir paru y renoncer, agissait, en effet, comme s'il fallait « judaïser » pour avoir part au royaume de Dieu, et son exemple aurait inévitablement produit une scission dans l'église d'Antioche. Quel fut pour lui le résultat de cette répréhension publique ? Est-ce qu'il persista dans ce mouvement rétrograde, ou bien marcha-t-il plutôt dans le sens d'une application plus large des principes du christianisme ? C'est à cette dernière opinion que nous devons certainement nous arrêter, si nous consultons l'épître qu'il nous a laissée et dans laquelle, s'adressant à des chrétiens d'origine païenne, il leur dit : « Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis..., vous qui autrefois n'étiez point un peuple, mais qui maintenant êtes le peuple de Dieu. » (II, 9, 10.)

Ainsi, pour nous résumer, Pierre, à l'époque où nous transporte le chapitre deuxième de l'épître aux Galates, était fort éloigné d'être un « sévère judaïsant, » et rien ne montre qu'il le soit jamais devenu. Nous devons penser plutôt qu'il le fut de moins en moins. Si donc Jean lui est associé comme partageant avec lui « l'apostolat de la circoncision [1], » il ne faut pas en conclure qu'il fût plus que lui un « sévère judaïsant. » L'argument étant sans valeur pour Pierre, il ne saurait en avoir pour Jean.

Une seconde raison qu'allègue M. van Gœns à l'appui de sa thèse est tirée de la rencontre de Jean et de Cérinthe à Ephèse, telle qu'Irénée nous la rapporte, en s'en référant au témoi-

[1] Il ne sera peut-être pas superflu de rappeler, vu l'usage fréquent qu'on fait de cette expression, qu'elle ne signifie point que les apôtres de Jérusalem prêchassent la circoncision, mais seulement qu'ils estimaient avoir à ce moment-là pour mission spéciale d'annoncer l'évangile parmi les circoncis.

gnage de Polycarpe [1]. Nous reconnaissons bien là, d'après l'honorable critique, le « Jean de l'histoire, » tandis qu'un pur spiritualiste, tel que l'auteur du quatrième évangile, ne se serait jamais permis une conduite aussi inconvenante. « Trouverait-on aujourd'hui un spiritualisme bien élevé au chrétien qui refuserait de saluer un autre chrétien uniquement parce qu'il diffère de lui sous le rapport de quelques vues dogmatiques [2] ? » — Pour un rien, vraiment, on nous ferait voir dans le quatrième évangéliste le précurseur de ce christianisme affadi qui, prenant envers toutes les autorités, la science y comprise, les libertés les plus étranges, se décore ingénuement de l'épithète de « libéral. » Dans le cas particulier l'anachronisme est d'une touchante bonhomie ; car c'est ce même apôtre du spiritualisme, l'auteur de l'évangile de Jean, qui écrit dans la seconde des épîtres que nous possédons de lui : « Beaucoup de séducteurs sont venus dans le monde, qui ne confessent point Jésus-Christ venant en chair ; c'est le séducteur et l'antichrist... Quiconque ne demeure point dans l'enseignement de Christ ne possède point Dieu... Si quelqu'un vient à vous et ne porte pas cet enseignement, *ne le recevez pas dans votre maison et ne le saluez pas ;* car celui qui le salue participe à ses mauvaises œuvres. » (Vers. 7-11.) Décidément le « Jean de l'histoire » et celui de l'évangile et des épîtres se ressemblent ici à s'y méprendre. Ils sont aussi éloignés l'un que l'autre de ce « spiritualisme élevé » qui consiste à professer l'indifférence, — si ce n'est même le dédain, — pour tout ce qu'il lui plaît d'appeler des « vues dogmatiques. » Le fait historique rappelé par M. van Gœns prouve donc précisément le contraire de sa thèse. De plus, si le « Jean de l'histoire » était un sévère judaïsant et professait un grossier chiliasme, comme on cherche à le démontrer, se serait-il si violemment opposé à Cérinthe, connu, lui aussi, par son ébionitisme et par ses vues chiliastes ?

Un troisième argument, c'est « l'affirmation assez ambiguë de Polycrate, évêque d'Ephèse, que Jean portait τὸ πέταλον, en

[1] Adv. Hær. III, 3.

[2] Pag. 491.

qualité de ἱερεύς[1]. » Ce témoignage est, en effet, assez ambigu, ou plutôt tout à fait énigmatique. Polycrate, parlant des « grandes lumières qui se sont éteintes en Asie, » mentionne tout spécialement Jean, et cherchant les qualifications les plus propres à relever la dignité de cet apôtre, il le désigne comme « celui qui reposa sur le sein de Jésus, qui fut sacrificateur portant le bandeau (πέταλον), et témoin et docteur[2]. » Nous avons évidemment ici un trait légendaire dont la piété de l'église d'Ephèse avait orné la figure du vénérable apôtre qu'elle se glorifiait d'avoir possédé dans son sein. Ce disciple bien-aimé qui avait été transporté en esprit dans le sanctuaire céleste, qui y avait contemplé le trône de Dieu et entendu les cantiques d'adoration des chérubins (Apoc. IV, 1, sq.), n'était-il pas naturel de lui décerner les honneurs sacerdotaux et, par conséquent, les insignes de cette haute dignité? Nous ne voyons pas trop pourquoi M. van Gœns, qui trouve Tertullien bien naïf d'admettre, sur la foi de la tradition, que Jean avait été plongé dans l'huile bouillante sans en éprouver aucun mal, croit devoir tout à coup prendre au sérieux un autre trait, non moins évidemment légendaire, de cette même tradition. La seule raison de cette anomalie, c'est, apparemment, qu'il pense trouver ici un argument favorable à sa thèse. Mais qui prouve trop ne prouve rien. Il faut une foi robuste à la sévérité du judaïsme de Jean, ou bien à l'infaillibilité de la tradition, pour se le représenter jouant au grand-prêtre et se ceignant du bandeau sacerdotal.

Un quatrième argument, auquel M. van Gœns paraît attacher une certaine importance, est tiré des discussions qui agitèrent l'église dans la seconde moitié du second siècle à propos du jour de la célébration de la fête de Pâques. Mais nous avons quelque peine à le suivre dans la manière dont il cherche à tirer parti de ce fait. Après avoir rappelé que les synoptiques fixent la mort de Jésus au 15 nisan, tandis que le quatrième évangile la place un jour plus tôt, il ajoute : « Cette différence de date enfanta deux partis, dont les débats éclatè-

[1] Pag. 491.
[2] Eus. H. E. III, 31.

rent en Asie-Mineure vers l'an 170[1] » Ce serait donc, d'après cela, cette divergence d'un jour quant à la date précise de la mort de Jésus, qui aurait provoqué les violents débats du second siècle sur la fête de Pâques. Nous aurions su gré à l'honorable critique d'essayer en quelques mots la preuve de cette assertion ; car elle est fort loin, croyons-nous, d'être un résultat acquis à l'histoire. Le chef de l'école de Tubingue, par exemple, dont M. van Gœns ne dédaigne sûrement pas l'autorité, avait une opinion diamétralement opposée. Il pensait que c'étaient les discussions sur la fête de Pâques qui avaient déterminé le quatrième évangéliste à modifier en ce point la tradition pour combattre le rite asiatique. Cette position, défendue pourtant avec talent, s'étant trouvée intenable, la critique systématique, au lieu d'abandonner l'argument, ce qui eût été plus rationnel, s'est avisée de le retourner. Ce n'est plus la dispute sur la Pâque qui a produit le récit du quatrième évangile ; c'est, au contraire, ce récit qui, en avançant d'un jour le dernier repas et la mort de Jésus, a provoqué la dispute sur la Pâque. Avant de nous demander ce qu'il faut en penser, nous nous permettrons, tout d'abord, de constater que, d'après ce nouveau point de vue, le quatrième évangile étant antérieur aux disputes sur la Pâque ne peut pas avoir été composé dans l'intérêt de l'un ou de l'autre des deux partis en présence, qu'il est, par conséquent, entièrement indépendant de tout ce débat. C'est bien là, du reste, l'opinion de M. van Gœns ; car il attribue, comme nous le verrons, à une tout autre cause le changement que, d'après lui, le quatrième évangéliste doit avoir fait subir ici à la tradition de l'église.

Mais comment les disputes du second siècle ont-elles pu naître du récit de l'évangile de Jean ? L'honorable critique nous l'indique immédiatement après. « Quel est, continue-t-il, le vrai jour de la célébration de la Pâque du Seigneur ? Telle fut la question. L'église de l'Asie-Mineure disait : c'est le 14 nisan, jour où, selon les synoptiques, Jésus célébra lui-même la Pâque et institua la fête chrétienne. Non, disaient l'église de Rome et la plupart des autres chrétiens, *conformé-*

[1] Pag. 492.

ment au quatrième évangile, nous ne nous soucions pas de la Pâque juive et nous célébrons la fête chrétienne le dimanche de Pâques, jour de la résurrection du Seigneur. » Nous comprenons sans peine qu'on en soit venu à invoquer d'après le récit des synoptiques l'exemple de Jésus à l'appui du rite des églises d'Asie ; mais nous comprenons beaucoup moins comment le quatrième évangile, en plaçant un jour plus tôt la mort et le dernier repas de Jésus, devait donner naissance au rite romain. Si vraiment cette divergence d'un jour avait « enfanté les deux partis » en présence, la question se serait posée très différemment. On aurait vu les églises du second siècle discuter avec beaucoup de vivacité s'il fallait célébrer la fête de Pâques le 14 nisan ou le 13. Or, d'après M. van Gœns lui-même, il s'agissait de tout autre chose. Il s'agissait de savoir si l'on devait célébrer la fête le 14 nisan, « ou bien le dimanche de Pâques, jour de la résurrection du Seigneur. » S'il en est bien ainsi, qu'est-ce que la divergence signalée entre l'évangile de Jean et les synoptiques vient faire encore dans ce débat? Qu'importe-t-elle ici ? Elle importe si peu que les deux partis luttèrent de longues années, au second siècle, avant d'en soupçonner même l'existence. Il est, dès lors, assez étrange de prétendre qu'elle fut l'occasion déterminante et l'objet propre de la discussion.

Nous nous empressons toutefois de reconnaître que ce n'est pas sans quelque raison qu'on a mêlé le nom de l'apôtre Jean à ces disputes du second siècle. Il est constant, d'après les lettres de Polycrate et d'Irénée à l'évêque Victor, qui nous ont été conservées par Eusèbe, que les églises d'Asie s'appuyaient pour conserver la date de la Pâque juive, sur la pratique de l'apôtre Jean. C'était déjà le motif qu'alléguait Polycarpe pour maintenir la tradition asiatique. « Anicet, dit Irénée, ne put pas persuader à Polycarpe de ne pas observer ce qu'il avait toujours observé avec Jean, le disciple du Seigneur, et avec les autres apôtres avec lesquels il avait vécu[1]. » Ces témoignages si positifs nous paraissent établir d'une manière certaine uelle était la pratique de l'apôtre Jean en Asie-Mineure. Il

[1] Eus. *H. E.*, V, 24.

célébrait la Pâque à la date juive, le 14 nisan. Mais faut-il en conclure, avec M. van Gœns et l'école de Tubingue, qu'il contredit par là les dates du quatrième évangile et ne peut, par conséquent, en être l'auteur? Nous ne saisissons absolument pas la rigueur de ce raisonnement. Il nous semble même que ce qui ressort des prémisses posées, c'est bien plutôt la conclusion contraire. Supposons, en effet, qu'il y ait réellement une divergence inconciliable entre les synoptiques et le quatrième évangile, celui-ci plaçant la mort de Jésus au 14 nisan, tandis que ceux-là la fixent au 15. Supposons encore, comme le dit ailleurs M. van Gœns, que le quatrième évangéliste tenait tellement à faire coïncider la mort de Jésus avec l'immolation de l'agneau pascal, qu'il a dans ce but altéré la tradition de l'église. Que doit-il en résulter pour lui? Evidemment il ne sera que conséquent avec lui-même s'il célèbre la Pâque au 14 nisan. Cette date doit lui être doublement sacrée, puisqu'elle lui rappelle tout à la fois l'immolation de l'agneau pascal, dont le sang fut pour Israël le signe de la délivrance, et le sacrifice de « l'Agneau de Dieu, » dont le sang « nous purifie de tout péché. » (1 Jean, I, 7.) Ainsi, même en admettant les prémisses posées par M. van Gœns, nous sommes conduit à cette conclusion, que l'auteur du quatrième évangile, pour être conséquent avec lui-même, devait faire exactement ce qu'a fait le « Jean de l'histoire, » c'est-à-dire célébrer la Pâque le 14 nisan. Bien loin de « renverser par là la thèse de son propre évangile, » il la confirmait, au contraire. En ce point encore la prétendue opposition se résout en harmonie.

Si le « Jean de l'histoire » et celui du quatrième évangile sont ici d'accord, cela montre aussi de la manière la plus évidente combien il serait téméraire de fonder sur cette date du 14 nisan une accusation de judaïsme; car l'accusation pourrait retomber non-seulement sur « l'apôtre de la circoncision, » mais encore sur le représentant de « l'universalisme antijudaïque, » ce qui serait une contradiction dans les termes. Paul, qu'on ne soupçonnera sûrement pas de favoriser les préjugés des chrétiens judaïsants, considérait, lui aussi, Jésus-Christ comme le véritable agneau pascal et, selon toute proba-

bilité, il célébrait la Pâque à la date juive. (Act. XX, 6; 1 Cor. V, 6-8.) Cet usage était, sans nul doute, généralement répandu parmi les judéo-chrétiens, et devait naturellement pénétrer de là chez un grand nonbre de chrétiens d'origine païenne. On peut supposer avec toute vraisemblance que l'apôtre Jean le trouva déjà établi en Asie-Mineure et n'eut, par conséquent, qu'à s'y associer. La fête de Pâques n'était pas encore, ce qu'elle devint plus tard, la fête commémorative de la résurrection de Jésus-Christ ; elle se célébrait en souvenir de sa mort. Il était dès lors parfaitement naturel que des chrétiens, tels que Paul, Jean et leurs disciples, quelque opposés qu'ils fussent à l'étroitesse des judaïsants, conservassent pour cette solennité religieuse la date du 14 nisan.

M. van Gœns ne saurait absolument admettre que l'auteur du quatrième évangile ait pu en agir de la sorte, et il s'appuie sur l'antipathie profonde que cet auteur éprouvait à l'égard des Juifs. « Comment, s'écrie-t-il, celui qui a qualifié les Juifs comme il l'a fait dans le quatrième évangile, a-t-il pu célébrer la Pâque juive à la manière des Juifs, manger la Pâque à la manière des *enfants du diable* et en même temps qu'eux[1] ! » Mais l'honorable critique a bien tort de s'étonner ; car il se charge lui-même de répondre à cette question et cela d'une manière qui doit le satisfaire parfaitement. Il expose, en effet, quelques pages plus loin, que, si l'auteur du quatrième évangile a avancé d'un jour la mort de Jésus, c'était pour en faire coïncider la date avec celle de l'immolation de l'agneau pascal. « Le quatrième évangéliste, nous dit-il, ami des types et des symboles,... a sacrifié l'histoire à l'idée, la tradition humaine à la typologie divine et scripturaire et représente le jour de la mort de Jésus comme celui de l'immolation de l'agneau pascal véritable[2]. » Voilà donc un homme qui tient tellement à ce que la mort de Jésus ait eu lieu au moment précis de l'immolation de l'agneau pascal, qu'il ne craint pas de falsifier dans ce but la tradition de l'église, et c'est ce même homme qui envisagerait comme une abomination de célébrer à la date

[1] Pag. 494.
[2] Pag. 511-512.

juive le souvenir de la mort de Jésus-Christ ! Décidément les contradictions qu'on prétend découvrir entre le « Jean de l'histoire » et celui de l'évangile ne sont que des jeux d'enfant auprès de celles dont se charge comme à plaisir la critique systématique.

Il nous reste à examiner en peu de mots ce qu'il faut penser de l'antipathie de l'auteur du quatrième évangile contre les Juifs et de l'opposition qu'on cherche à établir, de ce chef, entre lui et le « Jean de l'histoire. »

M. van Gœns commence par faire lui-même d'importantes réserves. « L'auteur du quatrième évangile, dit-il, considère Israël comme la préparation de la manifestation du Logos. (I, 11 ; IV, 22.) Il apprécie un Abraham (VIII, 56), un Moïse. (V, 46, 47.) L'Ancien Testament est, à ses yeux, l'Ecriture infaillible et divine. (X, 34, 35.) Il aime à renvoyer aux prophéties et aux types que cette Ecriture contient (échelle de Jacob, serpent d'airain, manne, agneau pascal) [1]. » — Il est aisé de voir, en effet, d'après de nombreux passages, que le quatrième évangéliste rattache étroitement l'œuvre de Jésus à l'Ancien Testament [2] et qu'il se faisait la plus haute idée des glorieuses prérogatives d'Israël comme nation choisie de Dieu pour la préparation du salut. Il est donc fort loin de sa pensée de vouloir en quoi que ce soit rabaisser l'ancienne alliance. M. van Gœns le reconnaît; cependant il n'en découvre pas moins des indices qui lui paraissent dénoter une antipathie profonde contre les Juifs et le judaïsme.

1° « Si l'Ecriture, dit-il, a (pour l'auteur du quatrième évangile) une grande valeur comme type et prophétie, elle est tombée comme loi. (I, 17.) » Le passage cité oppose à la loi, donnée par le moyen de Moïse, la grâce et la vérité venues par le moyen de Jésus-Christ. Il fait ressortir l'immense supériorité de l'œuvre de Christ sur celle de Moïse. Mais, en dehors des sectes judaïsantes les plus étroites, c'était dans l'église le sentiment général. Pourquoi donc le « Jean de l'histoire » ne

[1] Pag. 493.

[2] I, 23, 46; II, 17; V, 39; VI, 45; XII, 15, 37-41; XIII, 18; XV, 25; XIX, 24, 28, 36, 37, etc,

l'aurait-il pas exprimé et pourquoi l'expression de ce sentiment dénoterait-elle de l'antipathie contre les Juifs? Nous ne savons pas le voir. L'apôtre Paul a proclamé cette même vérité avec bien plus d'énergie encore que le quatrième évangile, et cela n'empêche pas M. van Gœns de relever, avec beaucoup de raison, l'ardente sympathie dont il était animé pour son peuple.

2° Le quatrième évangéliste « parle de *leur* loi (XV, 25) ou de *votre* loi.» (X, 34.) Cette remarque n'a pas plus de portée que la précédente; car les expressions signalées sont tirées de discours de Jésus. Or, comme le fait observer M. Godet, « si Jésus dit aux Juifs : *votre* loi, c'est que réellement il ne pouvait s'exprimer d'une autre manière. De sa part c'eût été déroger que de dire : *notre* loi, tout comme de dire en parlant de Dieu : *notre* père. Sa relation avec la loi, aussi bien que sa relation avec Dieu, différait trop de celle des Juifs, pour qu'elles pussent être comprises sous la même expression [1]. » Il n'y a donc pas trace ici d'antipathie contre les Juifs. Les évangélistes n'auraient jamais eu l'idée de faire dire à Jésus, en parlant de la loi de Moïse : « *notre* loi : » Une telle expression ne serait pas moins déplacée dans les synoptiques que dans l'évangile de Jean.

3° « S'il qualifie le peuple de Dieu, le quatrième évangéliste préfère au terme consacré λαός celui de ἔθνος (XI, 48, 51, 52 ; XVIII, 35), par lequel les autres écrivains de Nouveau Testament, comme les Juifs, désignent ordinairement les goïm ou les païens. » L'honorable critique nous paraît faire ici une étrange confusion entre τὸ ἔθνος et τὰ ἔθνη. Cette dernière forme s'applique, en effet, toujours dans le Nouveau Testament aux païens ou aux chrétiens d'origine païenne. Mais il n'en est pas de même du singulier ἔθνος, qui a la signification générale de peuple ou nation, sans aucun égard à la distinction entre les Juifs et les païens (Math. XXIV, 7 ; Apoc. V, 9 ; VII, 9, etc.) et se trouve à plusieurs reprises, en dehors du quatrième évangile, appliqué au peuple juif. (Luc VII, 5; XXIII, 2; Act. X, 22; XXIV, 3, 10, 17 ; XXVI, 4; XXVIII, 19.) Il faut donc beaucoup de bonne volonté pour voir dans l'usage que fait de ce mot le

[1] Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, I, pag. 208.

quatrième évangéliste un indice d'antipathie contre les Juifs, et cela d'autant plus que dans les passages cités, la nation juive est aussi désignée par λαός. (XI, 50 ; XVIII, 14.)

4° « Si le quatrième évangéliste parle des fêtes, de celle de la Pâque, de celle des Tabernacles, il ajoute constamment les mots *des Juifs*. (II, 13; V, 1 ; VI, 4; VII, 2; II, 6; XI, 55; XIX, 21, 40, 42.) Ne le savait-on pas en Asie-Mineure? Il y a plus. C'est à tort que les Juifs disent que Dieu est leur Dieu. (VIII, 54.) Il n'est pas leur père. (VIII, 42.) Jamais ils n'ouïrent sa voix, ni ne virent sa ressemblance (V, 37) etc. [1]. » — Il est vrai que, lorsqu'il est question dans le quatrième évangile d'une fête ou de quelque coutume juive, on rencontre assez souvent des expressions comme celles-ci : « La purification des Juifs (II, 6), la coutume des Juifs (XIX, 40), la fête des Juifs (V, 1 ; VI, 4; VII, 2), la Pâque des Juifs (II, 13; XI, 55), etc. » Il est encore vrai que le quatrième évangile nous rapporte, de même que les synoptiques, des discours d'une grande sévérité prononcés par Jésus contre ses adversaires et qu'il nomme souvent ces derniers : *les Juifs*, au lieu de dire, comme le font habituellement les synoptiques : « les scribes et les pharisiens. » Cependant il ne laisse aucun doute sur le sens de cette expression. Il montre clairement qu'il ne faut pas entendre par là la nation juive en général, mais, très souvent, les principaux du peuple et tout spécialement les pharisiens, qu'il place, lui aussi, au premier rang des ennemis du Seigneur. C'est pour fuir les « pharisiens » que Jésus quitte la Judée et s'en va en Galilée. (IV, 1.) Ce sont « les pharisiens et les principaux sacrificateurs » qui, voyant la faveur dont il jouissait auprès de « la foule, » envoient des huissiers pour le saisir. (VII, 32.) Ce sont eux encore, après le grand miracle de Béthanie, qui tiennent conseil pour le faire mourir, disant : « Si nous le laissons faire, tous croiront en lui » (XI, 47-53), et c'est par crainte des « pharisiens » que plusieurs disciples secrets n'osent se déclarer. (XII, 42.) Il y a même des chapitres où les adversaires de Jésus sont nommés tour à tour « les Juifs » ou « les pharisiens. » (VIII, 13, 22; IX, 13, 16, 18, 22, 40.) D'un

[1] Pag. 493.

autre côté, dans un grand nombre de passages, « les Juifs » ne sont pas exclusivement les adversaires, mais la foule, profondément divisée, qui se laisse aller aux impressions les plus diverses, tantôt prenant des pierres pour lapider Jésus (VIII, 59; X, 31), tantôt l'acclamant avec enthousiasme comme le roi d'Israël. (XII, 13.) Aussi ne trouva-t-il pas, parmi « les Juifs, » des ennemis seulement ou des disciples d'un jour, mais des amis qui lui demeurèrent fidèles, par exemple, Nicodème, « magistrat des Juifs » (III, 1) et ceux au nombre desquels fut Joseph d'Arimathée (XIX, 38), et que l'évangile désigne comme « les Juifs qui avaient cru en lui. » (VIII, 31; XI, 45; XII, 11, 42.) Il n'y a donc pas lieu de penser que ce soit par antipathie contre les Juifs que l'auteur du quatrième évangile nomme de leur nom les adversaires de Jésus. Il suffirait, du reste, de rappeler, pour réduire à néant une semblable supposition, que c'est lui qui nous a conservé cette parole significative : « *Le salut vient des Juifs.* » (IV, 22.)

Si l'on s'étonne que l'auteur du quatrième évangile parle des Juifs comme il le fait et désigne souvent de ce nom les ennemis de Jésus, il n'est nullement besoin, pour l'expliquer, de recourir à d'aussi fragiles hypothèses: il suffit de consulter l'histoire. Jésus avait succombé à la haine des principaux des Juifs, qui avaient soulevé le peuple contre lui et cherchèrent ensuite par tous les moyens possibles à détruire l'église naissante. L'opposition entre le christianisme et le judaïsme était ainsi scellée du sang de Jésus-Christ lui-même et des premiers martyrs, et nous la voyons se maintenir, aussi violente qu'à l'origine, dans tout le cours de la période apostolique. Aussi l'apôtre Paul déjà désigne-t-il comme « les Juifs, » non le peuple en général, mais les adversaires que le christianisme y rencontrait. Il dit que l'évangile est un scandale « pour les Juifs » (1 Cor. I, 23), que lui-même, il a été cinq fois flagellé « par les Juifs. » (2 Cor. XI, 24), et il rappelle aux Thessaloniciens les souffrances que les églises de la Judée ont à supporter « de la part des Juifs. » (1 Thes. II, 14.) Le livre des Actes des apôtres, composé antérieurement à notre évangile, parle très fréquemment des « Juifs » dans ce même sens. Pourquoi dès lors faudrait-il

trouver étrange que le « Jean de l'histoire, » écrivant, au plus tôt, vers l'an 80, se soit exprimé d'une manière semblable? La rupture entre les Juifs et leur Messie était pour lui dès longtemps un fait consommé. Il avait été personnellement témoin du supplice de Jésus-Christ, puis des persécutions, dont son frère avait été l'une des premières victimes. Il avait vu s'accomplir la destruction de Jérusalem et la dispersion du peuple. Il vivait depuis nombre d'années sur terre païenne, au milieu de chrétiens, pour la plupart, sortis du paganisme. Comment aurait-il pu hésiter un seul instant à suivre l'exemple de Paul et à se servir d'une expression déjà très usitée dans l'église, comme on peut le conclure du livre des Actes, c'est-à-dire à désigner par le terme général de « Juifs » les adversaires de l'évangile, appartenant au peuple hébreu? — Si l'on tient compte de cette situation historique, et du fait que le quatrième évangéliste s'adressait essentiellement à des chrétiens d'origine païenne, on ne s'étonnera pas non plus qu'il parle comme il le fait des fêtes et coutumes juives. Cela pouvait avoir quelque utilité pour ses lecteurs et quant à lui-même, bien qu'il fût juif de naissance et qu'il rattachât étroitement le christianisme à l'Ancien Testament, il ne se sentait plus uni aux débris de son peuple par le lien d'une vie religieuse commune. Rien ne l'empêchait donc de dire : « La Pâque *des Juifs*, les purifications *des Juifs*, etc., » et l'on ne saurait voir non plus dans de telles expressions l'indice d'une animosité quelconque contre ses anciens coreligionnaires.

Ainsi, pour nous résumer, de tous les arguments avancés par M. van Gœns dans ce paragraphe, pour établir, d'une part, que « le Jean de l'histoire » était un sévère judaïsant, d'autre part, que le quatrième évangile témoigne chez son auteur d'une profonde antipathie contre les Juifs, il n'en est pas un seul qui soit confirmé par une étude impartiale des faits. Il nous reste à voir si l'honorable critique est plus heureux en se fondant sur le livre de l'Apocalypse.

(La suite prochainement.) F. RAMBERT.

LA
THÉORIE DARWINIENNE DE LA DESCENDANCE[1]

PAR

J.-H.-A. EBRARD

Charles Darwin : On the origin of species by means of natural selection. London, 1859; 4th edit. 1866. — *Ernst Häckel :* Natürliche Schöpfungsgeschichte, Berlin 1865. — *Darwin :* The variation of animals and plants under domestication. London 1868. — *Darwin :* Die Abstammung des Menschen und die natürliche Zuchtwahl. Stuttgart 1871.

DÉTERMINATION DE L'OBJET DU DÉBAT

Nous avons avant tout à déterminer le point par lequel la théorie darwinienne se trouve en opposition avec la doctrine chrétienne de la création de la nature.

A. Ce point nous ne le trouvons pas dans l'idée chère à cette théorie que des espèces et des genres perfectionnés proviennent d'espèces et de genres imparfaits. Nous le trouvons encore moins dans son affirmation que l'existence des genres et des espèces est due à l'action de causes et de forces naturelles, c'est-à-dire existant antérieurement dans la nature. Il est vrai que les partisans du système en question aiment à parler comme si la doctrine biblique et chrétienne représentait la création de la totalité des espèces végétales et animales comme

[1] Dr J.-H.-A. Ebrard, *Apologetik. Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums.* Gütersloh, 1874. Erster Theil.

une *creatio immediata*. Mais l'Ecriture enseigne précisément le contraire : Dieu dit Gen. I, 11 : *Que la terre fasse germer ;* vers. 20 : *Que les eaux fourmillent*, et vers. 24 : *Que la terre produise des animaux vivants*. Ce n'est que dans la création de l'homme que Dieu intervient d'une manière immédiate : vers. 26 : *Faisons l'homme*, vers. 27, *Et Dieu créa l'homme*. (Voy. *Rem. 1.*) Ainsi, d'après l'Ecriture, le « créer » ou le « faire » de Dieu en ce qui concerne la nature inférieure ne fut point quelque chose d'immédiat, mais une *impulsion créatrice* imprimée à l'eau et à la terre, impulsion qui, loin d'exclure l'activité des forces marines et terrestres existantes, la provoquait au contraire. (*Rem. 2.*) Après le déluge, la vertu de produire de nouveaux êtres animés est également attribuée à la terre (*Rem. 3.*) — Après cela, l'idée que des espèces inférieures déjà existantes aient pu concourir à la production d'espèces supérieures n'est point absolument exclue par la manière de voir de l'Ecriture. L'ovule renfermé dans un être organisé inférieur pouvait parfaitement être employé par le Créateur comme point de départ d'un développement supérieur ; autrement dit, la monade vivante (*Lebensmonas*) dont l'œuf devint le siége pouvait être douée de forces et de lois de développement nouvelles. Plus d'un phénomène naturel appuie cette supposition : si la *lépidosirène* malgré la cuirasse qu'elle possède en commun avec les autres coquillages, présente en même temps la disposition intérieure appropriée à une épine dorsale, on pourrait admettre sans invraisemblance qu'une partie des individus de ce genre sont destinés à se développer jusqu'à devenir poissons (par l'abandon de leur cuirasse et la consolidation de l'épine dorsale) ; et celui qui attribuerait aux organes rudimentaires un but pratique de cette nature ne se mettrait nullement par là en contradiction avec l'Ecriture ou avec le christianisme. Des espèces fixes, tels furent le but et le résultat dernier de la création ; l'Ecriture le déclare (Gen. I, 11, 24) ; mais elle garde un silence absolu sur les moyens par lesquels la multiplicité des espèces actuelles fut obtenue.

B. Il faut donc chercher partout ailleurs que dans l'idée d'une descendance ce qui constitue l'antichristianisme de la

théorie darwinienne[1]. Les recherches de Cuvier nous ont appris que toute forme animale porte en elle-même une loi de vie (*Werdegesetz*) telle, que lorsqu'un organe vient à être modifié, tous les autres doivent se modifier d'une manière correspondante pour que l'organisme demeure viable. Ainsi se confirme notre dire ; l'organisation de tout être organique ne s'explique que par une monade vivante (*Lebensmonas*) qui détermine et dirige la structure de l'organisme en formation, et cela involontairement et inconsciemment; d'où il suit qu'elle ne saurait être elle-même le sujet assignant le but dans ce procès vital. Seul l'auteur éternellement conscient de lui-même, le Créateur de la nature peut être l'auteur soit des monades, soit de leurs lois de développement. Par conséquent, s'il s'est servi (d'après Gen. XI, 20, 24) d'un ensemble de forces organiques pour faire apparaître les organismes, cela ne peut avoir eu lieu qu'ainsi : Il créa des monades (végétales et animales) qui se construisirent des corps en soumettant des éléments inorganiques à des combinaisons chimiques supérieures; et s'il fallait admettre qu'il s'est servi d'une cellule de genre inférieur pour en tirer un organisme supérieur, on ne pourrait concevoir la chose que de cette manière : Il transforma, par une action créatrice, la monade de cette cellule, de telle sorte qu'elle se développât suivant une autre loi que ses parents. Voilà précisément ce que nie le darwinisme et ce qui constitue le point controversé. Darwin et ses adhérents prétendent : 1° qu'un organisme, une cellule vivante peut naître de corps inorganiques simplement par voie mécanique (c'est-à-dire sous l'influence des forces physico-chimiques naturelles sans que l'existence d'une force vitale ni d'une monade soit nécessaire ; 2° que dans le cours d'un nombre infini de générations, des organismes inférieurs ont formé des organismes supérieurs sans l'intervention d'une volonté créatrice, et tout simplement en vertu d'une causalité aveugle, c'est-à-dire à la suite de modifications fortuites des conditions extérieures d'existence. C'est ainsi par exemple, que les girafes auraient eu pour an-

[1] Dans la 2e partie de l'ouvrage dont l'article est tiré ; § 155.

cêtres des animaux à cou rétréci qui, ayant consommé jusqu'au dernier brin de l'herbe et jusqu'à la dernière feuille des arbustes dont ils se nourrissaient habituellement, se virent contraints d'allonger leur cou pour atteindre la couronne d'arbres de plus en plus élevés ; cet effort aurait eu pour résultat la naissance et le développement d'un nombre croissant de vertèbres cervicales. — Nous examinerons d'abord cette seconde affirmation : *les espèces supérieures proviennent d'espèces inférieures par le moyen de causes fortuites*, puis la première : *la vie organique provient de la matière inorganique par voie mécanique.*

Rem. 1. Quand l'auteur sacré dit, Gen. II, 7 : « Et Dieu forma l'homme poudre de la terre, et il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint une âme vivante, » il exprime simplement le fait que l'homme se compose d'éléments de deux sortes : d'un côté les éléments corporels tirés de la terre, caducs et destructibles ; de l'autre le « souffle de vie » qui élève à l'unité ces éléments corporels en les animant et qui est donné immédiatement par le Créateur. — Il n'est point dit que Dieu ait façonné le corps de l'homme avec de la terre (terre végétale, humus) ; le texte ne porte ni מאדמה ni מעפר, mais seulement עפר, ce qui n'indique point *de quoi* Dieu fit le corps humain, mais *quel* il le fit, savoir caduc, terrestre מן־האדמה (e terra, terrenus.) עפר *poudre* ne désigne point la menue poussière qui voltige dans l'air et s'attache à tous les objets (hébr. אבק) ; ce mot signifie « chose broyée » *detrimentum*, et se dit en particulier de la pourriture du cadavre (Ps. XXX, 10), du tombeau comme renfermant la pourriture. (Ps. XXII, 30 ; XXX, 10. Job. XX, 11 ; XXI, 26.) — L'objection de savants naturalistes alléguant que le corps de l'homme ne se compose point des substances de l'humus, mais en majeure partie d'eau et de charbon, n'atteint donc qu'une fausse interprétation de ce passage de la Genèse.

Rem. 2. Le fait d'une coopération de l'eau dans la production des poissons, et de la terre ferme dans celle des mammifères (Gen. I) est complétement confirmé par la géognosie. Les

ordres des poissons et des sauriens apparaissent déjà dans les formations (charbon, trias, jura) déposé par les eaux, et il est évident qu'une modification chimique de l'eau de la mer doit avoir précédé chaque formation nouvelle; ainsi l'eau qui déposa le jura brun et son fer doit avoir eu une composition chimique différente de l'eau qui déposa le jura blanc. L'apparition des mammifères supérieurs fut précédée du soulèvement des grandes masses cristallines et de phénomènes tels que le dépôt de la molasse; donc, avant cette apparition, révolution considérable dans la terre ferme. Les substances obtenues par le moyen de ces modifications et de ces révolutions constituèrent les matériaux dont les monades créées tirèrent leurs corps.

Rem. 3. Avant le déluge, Noé fit entrer dans l'arche des représentants des animaux accessibles à l'homme. (Gen. VI, 19 et suiv.; VII, 2 et suiv.; VIII, 19.) Le texte ne mentionne en effet (VI, 7; VII, 8) que le bétail, les volatiles et « ce qui rampe; » il ne dit rien des bêtes de la terre חית־הארץ (expression qui désigne toujours les animaux sauvages). En revanche, Gen. VII, 21 indique parmi les animaux non recueillis dans l'arche et engloutis par les flots חית־הארץ à côté du bétail, des volatiles et de « ce qui rampe. » Donc ces trois dernières catégories auraient été détruites à l'exception d'une paire ou de sept paires (Gen VII, 2, 3), tandis que la première aurait entièrement disparu. Après le déluge Dieu dit, Gen. IX, 10: « J'établis mon alliance avec vous et avec votre race après vous, et avec tout animal vivant qui est avec vous, oiseaux, bétail, et toute חית־הארץ [1], *aussi bien* (מן־ל־ cf. Jon, III, 5. Gen. XIX, 11; 1 Sam. XXX, 19) tous ceux qui sont sortis de l'arche que toute חית־הארץ. Ces bêtes sauvages postdiluviennes sont donc expressivement opposées aux animaux sauvés dans l'arche.

[1] Nous nous permettrons de faire remarquer à l'auteur qu'il a négligé de traduire ici le second אִתְּכֶם du verset qu'il cite. — *Trad.*

I

Les espèces supérieures proviennent d'espèces inférieures sous l'influence de causes fortuites.

§. 1er. *Absence de faits légitimant cette affirmation.*

Häckel l'avoue franchement (pag. 23): « Darwin n'a découvert aucun fait nouveau; son explication de l'énigme du monde des formes est simplement le résultat du résumé synthétique et de la comparaison raisonnée de faits connus. » Darwin lui-même dit (*Abst. d. M.* II, 339): « Plusieurs des vues exposées dans cet ouvrage appartiennent entièrement à la spéculation. » S'il ne s'agit donc point de découvertes nouvelles mais de conclusions nouvelles, tirées de faits connus, tout homme capable de raisonner a le droit et la faculté d'examiner si ces conclusions sont logiquement justes. A ce point de vue, la légèreté avec laquelle Darwin passe sans cesse d'un sujet à un autre sujet complétement hétérogène, pour les amalgamer ensuite, ne prévient point en sa faveur. Nous avons déjà montré[1] comment Häckel fait bon marché des notions les plus élémentaires du domaine de la pensée; nous devons y revenir encore ici. Pag. 24, il accuse les adversaires de Darwin « de considérer la nature comme une énigme, et de tenir l'origine des espèces pour un fait inexplicable, pour un miracle. » Mais par miracle, on entend la suppression des lois naturelles et non leur ordonnance; volonté créatrice et miracle sont deux choses fort différentes. — Pag. 22 : « La nature organique ne nous apparaît plus comme l'œuvre réfléchie d'un créateur poursuivant un plan, mais comme l'effet nécessaire de causes actives dont le siége se trouve dans la composition chimique de la matière. » Quelle contradiction! La cathédrale de Strasbourg n'est donc point l'œuvre d'un architecte, mais de causes actives! Comme si, en admettant un auteur, on excluait l'emploi de moyens agissant comme causes, ou l'inverse! Où donc est la cause de la composition chimique de la matière? Ne serait-elle point cette montagne devant laquelle Achille garde le silence? —

[1] Apolog., pag. 317.

Pag. 28 : « La science de la nature n'a jamais besoin des interventions surnaturelles du créateur. » Entre l'explication des phénomènes naturels réguliers par des interventions surnaturelles et celle qui n'admet que des causes fortuites sans cause première, il y a place pour une troisième explication, celle qui représente ces phénomènes comme l'œuvre d'un auteur créant les forces naturelles et les employant comme moyens. — Pag. 80 : « La conception téléologique avec son idée d'un créateur conduit nécessairement à admettre un dualisme entre les corps organiques qui s'expliquent au moyen des causes finales, et les corps inorganiques qui s'expliquent au moyen des causes efficientes. » Non-sens rare ! Ce n'est point l'idée d'un créateur qui amène cette distinction entre êtres organiques et inorganiques ; c'est au contraire cette distinction, reconnue conjointement avec les rapports de finalité des phénomènes organiques et inorganiques qui amène à reconnaître un auteur intelligent, et aboutit par là au vrai *monisme*, c'est-à-dire au théisme ; tandis que Häckel, en posant comme cause première la composition chimique de la matière, se perd dans un *pluralisme* insensé. — Qu'il ne s'en prenne donc point à nous si nous abordons ses « opérations philosophiques » avec des prédispositions peu favorables. — Cela ne saurait cependant nous empêcher d'examiner impartialement et ses preuves, et celles de Darwin.

§ 2. *Examen des arguments darwinistes.*

Six mauvaises preuves n'en font pas une bonne. De toutes parts on rassemble des faits dont aucun ne prouve réellement ce qu'on lui demande de prouver ; puis sur chaque série de faits on fonde une assertion générale qu'on décore du nom de *loi ;* et comme aucune de ces *lois* ne se justifie dans la pratique, on lui vient en aide avec une autre loi qui doit, pour employer une expression familière, jouer le rôle de bouche-trou. Tel est en substance le procédé darwinien.

Le point de départ de Darwin fut le fait observé que la culture a pour effet de modifier la structure des plantes et des animaux. Il est reconnu que plusieurs espèces de fleurs trans-

plantées dans un terrain gras changent leurs étamines et pétales; rien d'étonnant, puisque l'étamine n'est autre chose qu'une feuille modifiée; et que, de même, certains animaux apprivoisés finissent par former une variété stable lorsque pendant quelques générations ils se sont régulièrement accouplés avec des sujets de leur espèce. (Comp. le chat domestique et le chat sauvage, le canard domestique et le canard sauvage, etc.) De ces phénomènes Darwin tira une loi générale, celle de *capacité d'adaptation* ou de *variabilité* conçue en ces termes: *A une modification des milieux correspond une modification de la constitution des organes.* Or, cette affirmation n'est point vraie dans sa généralité abstraite. Il y a des genres et des espèces tenaces qui, une fois soustraits à leurs conditions habituelles d'existence, périssent plutôt que s'adapter à leur situation nouvelle; un grand nombre de plantes ne se font pas à un climat plus froid; plusieurs espèces animales (par exemple, l'ours blanc, le serpent à sonnettes) ne se laissent point du tout apprivoiser; et surtout, c'est là le point essentiel, les modifications causées par le changement de milieu ne portent pas sur la structure morphologique, mais seulement sur des *exteriora* accessoires. Personne n'est encore parvenu, par l'apprivoisement ou par d'autres moyens, à transformer un reptile en oiseau, une ortie en figuier ou seulement en houblon, et pourtant l'ortie, le figuier, le houblon sont des genres proches parents, et d'après Hækel, les oiseaux doivent être issus des reptiles.

Darwin lui-même sentit que la loi de l'adaptation était insuffisante; aussi chercha-t-il un refuge dans une seconde loi. Celle-ci ne repose sur aucun fait, mais seulement sur une hypothèse; c'est la loi de la *sélection naturelle*, que voici: *sur un nombre donné de plantes ou d'animaux les individus les mieux organisés ont le plus de chances de vie.* — Si ces individus « mieux organisés » demeurent seuls en vie et se reproduisent, leurs descendants devront être mieux organisés que la moyenne de leurs ancêtres. Or, en réalité, tous les individus d'une espèce sont également bien organisés en ce qui concerne leurs particularités spécifiques; les différences ne por-

tent que sur la force, la santé et la grandeur individuelles. L'effet de cette loi n'a donc jamais pu être la naissance d'espèces nouvelles, mais tout au plus celle d'individus plus robustes de la même espèce, — bien que cela même soit contredit par l'expérience. — Il fallait donc à cette loi des soutiens ; Darwin les lui a procurés sous la forme d'une troisième et d'une quatrième loi. L'une, la loi de *la lutte pour l'existence*, sert à expliquer la disparition des individus plus faibles de chaque espèce ; pour se faire une place au soleil et pour se procurer sa nourriture, tout individu a à lutter soit avec des individus de son espèce, soit avec des individus d'autres espèces, ses soi-disant « ennemis, » et *dans cette lutte les mieux organisés demeurent plus facilement vainqueurs que les moins bien organisés.* — La quatrième loi a pour mission d'établir que les descendants des vainqueurs participent à l'organisation supérieure de leurs parents ; c'est la *loi d'hérédité*, qui affirme — sans que la chose soit prouvée — que *les particularités individuelles des parents se transmettent aux descendants et finissent par devenir des particularités spécifiques.* — On objectait à Darwin que les particularités spécifiques présentent seules une transmission régulière méritant le nom de loi, ce qui n'est point le cas pour les particularités des variétés (on voit par exemple des plantes et des animaux perfectionnés artificiellement retourner facilement à l'état sauvage). Là-dessus il émit pour expliquer ce fait indéniable une cinquième loi, celle de l'*atavisme*, d'après laquelle *les qualités des parents ne se transmettent pas toujours, tandis que les défauts des premiers ancêtres peuvent parfois réapparaître.*

Malgré ce luxe de lois, rien n'était encore fait, car : 1° la cinquième loi annulait la quatrième, la transmission n'étant plus une loi si elle n'a *pas toujours* lieu ; 2° ces lois laissaient inexpliquée l'existence actuelle d'une immense multitude d'individus appartenant aux classes inférieures (infusoires, mollusques, vers, champignons, lichens, mousses), qui malgré leur organisation défavorable ont heureusement soutenu la lutte pour l'existence ; 3° la vieille objection alléguant que la sélection naturelle explique uniquement la transmission de propriétés

spécifiques déjà existantes, et non l'apparition des propriétés supérieures à celles des parents persistait à subsister dans toute sa force contre la seconde loi. Si parmi une multitude de reptiles il s'en est trouvé quelques-uns auxquels aient crû des membranes volatiles, on comprend que ceux-ci aient pu échapper à leurs ennemis plus facilement que les autres, et que, demeurant seuls en vie, ils aient engendré des petits pourvus de membranes emplumées. Mais comment il a pu se faire que ces reptiles aient poussé de telles membranes, c'est ce que ni la sélection naturelle, ni la lutte pour l'existence, ni l'hérédité ne sauraient expliquer. — Les choses ne s'arrangeant donc pas en dépit des cinq lois ci-dessus, le naturaliste anglais en imagina une sixième, *la loi de la sélection sexuelle*, dont voici le sens : une femelle d'animal ayant le choix entre deux mâles, donne toujours la préférence au mieux organisé, et ce fait a pour conséquence le perfectionnement continu du règne animal. — Il saute aux yeux qu'une telle loi n'explique que la reproduction de particularités déjà existantes et non celle de particularités nouvelles. S'il n'existe aucun *saurus* pourvu de plumes, il est impossible à une *saura* d'offrir sa main à un époux doté d'un ornement de ce genre ; s'il existe un *saurus* qui le possède la sélection sexuelle n'explique point la naissance de cet organe.

§ 3. *Examen de ces arguments au point de vue de leur valeur logique.*

Avant de soumettre ces lois à l'épreuve d'une comparaison avec les faits, appliquons-leur la mesure de la logique; des « opérations philosophiques » ne sauraient s'y refuser sans avoir mauvais air. Nous les prenons telles que Häckel les a adoptées et formulées :

1. *Adaptation.* Chaque individu modifie sa structure quand sa situation extérieure se modifie. Il s'accommode à cette situation.

2. *Hérédité.* (Häckel, pag. 158, sq.) *a*) *Transmission conservative* de particularités soi-disant spécifiques, autrement dit : les particularités héritées par les parents se transmettent aux des-

cendants. *b*) *Transmission progressive :* les particularités acquises individuellement par les parents en vertu de l'adaptation se transmettent aux descendants et deviennent par là des particularités spécifiques.

La contradiction logique la plus criante existe entre ces deux dernières lois de transmission. L'adaptation fait disparaître une particularité d'un organe pour la remplacer par une autre, et voici que ces deux particularités qui s'excluent réciproquement doivent se transmettre, l'une d'après la loi de transmission conservative, l'autre d'après celle de transmission progressive. Un dinosaure qui avait hérité de ses parents une cuirasse d'écailles a poussé « par adaptation » des plumes et des ailes, de telle sorte qu'il s'est transformé en un oiseau semblable à l'autruche. (Häckel l'assure pag. 460.) Or, d'après la loi *a*, sa cuirasse écailleuse et dépourvue de plumes doit se transmettre; d'un autre côté, d'après la loi *b*, sa peau emplumée doit se transmettre; les descendants de cet individu doivent donc être dépourvus de plumes et pourtant pourvus de plumes. Est-ce logiquement possible? Ces deux lois se contredisent donc; l'une établit ce que l'autre renverse. — Il est facile de discerner les motifs qui ont inspiré à Hæckel ces deux lois : la première lui a été suggérée par le fait de l'existence actuelle d'une immense multitude de genres inférieurs et rudimentaires, et il lui a adjoint la seconde poussé par le désir de faire admettre la thèse favorite, mais non prouvée, de son système : les genres supérieurs proviennent des genres inférieurs. Mais pour être logique il aurait dû dire : *parfois* des particularités héritées poursuivent leur transmission; *parfois*, au lieu de celles-ci ce sont des particularités individuellement acquises, qui se transmettent ; il aurait alors renoncé à parler de *loi*, car une loi ne saurait renfermer un « parfois. »

Surgit maintenant pour Hæckel la tâche malaisée d'expliquer la dégénérescence d'espèces artificiellement perfectionnées. Pour se tirer d'affaire il invente une *c*) *loi de transmission ininterrompue*, appelée aussi *atavisme :* les particularités des parents ne se transmettent point du tout; ce sont celles des ancêtres moins parfaits qui passent à la progéniture.

La contradiction logique ne laisse plus rien à désirer. Si la transmission des particularités des ancêtres, à l'exclusion de celles des parents, est une loi, le fait doit se produire constamment ; s'il n'a lieu que rarement, nous avons là, au lieu d'une loi, une *exception* à une loi. Si *a*, *b*, *c*, ne se réalisent que *parfois*, ni *a*, ni *b*, ni *c*, ne sont des lois, mais trois possibilités qui peuvent se présenter pour chaque cas, et dont chacune exclut les deux autres. Toute la « loi » se dissipe donc comme une bulle de savon qui éclate; au lieu d'une loi prouvée par induction, nous ne trouvons que deux paires d'affirmations se contredisant entre elles.

A. α) Les particularités spécifiques se transmettent, donc les espèces ne se modifient que par voie d'adaptation. (Fait que nous pouvons constater de nos yeux dans toutes les espèces, et notamment dans la persistance des espèces inférieures.)

β) Les espèces se modifient continuellement. (Affirmation non prouvée.)

B. α) Les particularités individuelles acquises par adaptation se transmettent. (Ce qui est vrai des particularités de variétés, mais non pas absolument, ni comme loi, car :)

β) Le retour de l'état perfectionné à l'état spécifique originel peut avoir lieu. (Il a lieu régulièrement dès que l'action de la culture cesse.)

Ainsi Bβ démontre la ténacité avec laquelle la loi Aα se réalise et l'inexactitude de Aβ.

Le fécond législateur porte enfin notre admiration à son comble en promulguant une

d) *Loi de transmission sexuelle :* « Les formes particulières aux mâles se transmettent exclusivement aux descendants mâles, et les formes particulières aux femelles aux descendants femelles. »

Trouver moyen d'ajouter encore une loi aux précédentes, cela a fort grand air d'érudition, surtout quand il s'agit d'une loi aussi remarquable que celle-ci : les organes génitaux, la crinière, le bois, etc., particuliers aux mâles, ne se transmettent qu'aux individus mâles ; l'utérus, les mamelles, etc., ne se transmettent qu'aux individus femelles. Loi étonnante, en

vérité!... D'autant plus étonnante que son exactitude incontestable se constate même dans le monde des êtres inorganiques; car ce trou cylindrique à l'entour duquel on verse du métal en fusion ne se transmet qu'aux canons, l'eau coulant entre des rives ne se trouve que dans les rivières, de même que, au su de chacun, c'est aussi en vertu d'une loi naturelle des plus importantes que les grands fleuves passent près des grandes villes et que la peau du chat présente deux ouvertures précisément à l'endroit des yeux. Il y a donc une loi naturelle dans la transmission exclusive à des individus mâles des organes qui constituent la notion de l'individu mâle!! — Ainsi Hæckel se représente tout d'abord des individus mâles dépourvus des organes constitutifs du mâle, et il leur fait obtenir ensuite ces organes par transmission héréditaire. *Eine wahre Kastratenlogik!*

3. *La lutte pour l'existence, et la sélection naturelle*, et

4. *La sélection sexuelle.*

Nous avons déjà montré § 2, la valeur logique des « opérations philosophiques » au moyen desquelles on fait dériver de ces deux lois l'apparition de particularités spécifiques nouvelles.

§ 4. *Valeur des arguments darwinistes au point de vue de l'histoire naturelle.*

A. **Règne végétal.** — Examinons maintenant l'exactitude et la portée de ces lois au point de vue de l'histoire naturelle. Nous ne voulons mettre en doute aucun des faits sur lequels Darwin, Hæckel, Vogt, etc., s'appuient; au contraire, nous les posons comme base, et nous allons voir s'ils se prêtent aux conclusions qu'en tirent ces savants.

Considérons d'abord le règne végétal en ce qui concerne:

1. L'*adaptation.* — Une observation attentive nous apprend que les exemples fournis par Darwin, etc., sont tous de nature *physiologique*, et non morphologique. On sait que chez les plantes l'organisme est si faiblement différencié que là chaque organe, chaque fonction physiologique peut prendre la place de l'autre. Qu'on songe à ces tilleuls déracinés dont les

branches primitives sont devenues racines, et les racines branches, qu'on se rappelle également les étamines transformées en pétales. Mais précisément à cause de cela, aucune modification morphologique ne se produit dans la plante quand ses conditions d'existence viennent à changer, comme Nægeli l'a clairement démontré [1]. Depuis Darwin, etc., ce sont les particularités sans utilité pratique qui varient, tandis que les particularités pratiquement utiles sont constantes. En réalité c'est l'inverse qui est vrai. Les rapports de position et de nombre des organes des plantes, pratiquement indifférents et physiologiquement inutiles sont les plus tenaces et les plus constants. Nægeli a montré ensuite [2] que pour la formation de variétés chez les plantes, des circonstances extérieures ne suffisent pas, et qu'elles n'influent dans ce sens que lorsque le genre lui-même possède déjà une tendance à former des variétés. (Voir plus loin *Rem. 1.*) Dans toutes les variétés de plantes, les modifications portent toujours et seulement sur la couleur et la grandeur des pétales, sur la couleur, la grandeur et la capacité sucrée du fruit réel ou apparent, et sur l'apparence (turgescence du tissu cellulaire, poils) des feuilles; en revanche, la position, le nombre et la forme fondamentale des organes demeurent les mêmes. Les pétales des rosacées, des amygdalées et des pomacées sont et demeurent au nombre de cinq, ceux des graminées, au nombre de trois, ceux des crucifères, au nombre de quatre. De ce côté-là, on ne constate aucune variation; et jamais l'on ne vit, par la voie d'une variation libre ou artificielle, une corolliflore devenir une caliciflore ou une thalamiflore, ni une monochlamydée devenir une dichlamydée, ni une gymnosperme ou une monocotylédonée devenir une dicotylédonée, ni une cryptogame devenir une phanérogame. Personne ne conteste que la ligne de démarcation entre variété et espèce ne soit, dans nombre de cas, malaisée à tracer (particulièrement dans les genres domestiques, très variables); il suffit de citer comme exemples

[1] *Entstehung & Begriff der naturhistorischen Art.* Munich, 1865, pag. 26 et suiv.

[2] *Botan. Mittheilung*, 1868.

l'*ajuga pyramidalis* entre l'*a. reptans* et l'*a. genevensis* ou les fausses espèces *polygala amara, comata, vulgaris,* etc., dont la *p. chamaebuxus* est clairement distincte comme espèce; malgré cela, la distinction entre genres, familles, classes et ordres demeure objectivement constante[1]. Tout ce que Hæckel a allégué pour soutenir sa thèse sert donc notre cause. Quand il prétend, pag. 197, sq. que les plantes parasites *Lathraea, Monotropa* et *orobancke* (il aurait pu ajouter la *Neottia*) ont « perdu » leur chlorophylle par suite de leur vie parasite, c'est une pure hypothèse et non un fait d'histoire naturelle. Nous ne connaissons ces trois genres que comme parasites; aucun homme encore ne les a vus croissant en plein sol et portant des feuilles vertes. La vie indépendante, les feuilles vertes et la perte de la chlorophylle sont donc une chimère d'autant plus absurde qu'il existe des parasites pourvus de chlorophylle (par exemple le *melampyrum arvense* et le *viscum album*).

Le second exemple cité par Hæckel, l'existence de poils chez certaines plantes, ne vaut pas mieux : « Dans les endroits secs on voit se développer sur la plante une garniture de poils qui lui servent à absorber l'eau contenue dans l'air. » A supposer qu'il en fût ainsi, nous aurions là une preuve de plus du fait que la plante forme ses organes téléologiquement; mais cela ne prouverait point que des genres et des classes inférieurs puissent produire des genres et des classes supérieurs, car le poil des végétaux appartient, non au côté morphologique, mais au côté physiologique de l'organisme végétal, donc aux parties les plus variables de la plante ; il est analogue au poil des animaux (chevaux, zibelines, etc.,) dont la fourrure s'allonge et s'apaissit en hiver, sans que ce changement amène

[1] Que subjectivement, un botaniste puisse partir d'un principe de classification différent de celui d'un autre botaniste (de Candolle et Jussieu, par exemple); que, subjectivement, il divise en plusieurs familles ce qui pour l'autre n'en fait qu'une, et qu'il désigne comme genre ce que l'autre appelle groupe d'espèces, cela ne porte aucun préjudice au fait constant que, objectivement, aucun groupe d'espèces, aucun genre et aucune famille ne deviennent par la variation un autre groupe, genre de famille.

une modification de l'espèce. Mais il y a plus; le fait avancé n'est pas absolument exact. (Voy. *Rem. 2.*) Il est donc impossible de prouver par les faits que des genres et des ordres végétaux supérieurs puissent provenir de genres et d'ordres inférieurs par voie d'*adaptation;* tous les faits avancés prouvent au contraire la stabilité des genres et des (véritables) espèces [1].

2. En même temps la soi-disant *loi d'hérédité* tombe; car s'il n'existe pas de modifications dues à d'adaptation, il ne peut être question d'une transmission de cette nature. En fait, la loi d'hérédité est très simple dans le monde végétal; chaque genre et chaque espèce (méritant réellement ce nom) transmettent leur caractère générique et spécifique à leurs descendants, sans modifications (voy. *Rem. 3*); les différences de climat et de sol n'occasionnent que les différences physiologiques et de variétés, dont nous avons parlé plus haut. Exemple: quand les espèces *rhododendron hirsutum* et *ferrugineum* sont transplantées dans la plaine, elles deviennent plus grandes et plus fournies, mais les fleurs perdent leur vive couleur rouge; ainsi la plante *dégénère,* mais sans modifier sa structure morphologique, c'est-à-dire qu'elle varie. Inversément, toute plante modifiée par la culture a une tendance prononcée à revenir à son état primitif dès que ce qu'il y a d'artificiel dans ses conditions d'existence est supprimé; cela se remarque par exemple chez les diverses espèces de choux, les roses, les arbres fruitiers, etc.

3. On ne saurait raisonnablement parler d'une *lutte pour l'existence* à propos des plantes. Partout où, comme dans les prés, les champs, les forêts vierges, un nombre considérable de plantes croissent côte à côte, il est bien naturel que les graines tombées ne parviennent pas toutes à lever; celles-là seules qui trouvent dans le sol un espace suffisant pour leurs racines lèveront; et parmi les jeunes plantes qui en seront nées plusieurs seront plus tard étouffées. La germination de telle ou telle graine, la réussite de telle ou telle plante, ne dé-

[1] Ce n'est pas la faute de la nature si la démangeaison de fendre des cheveux en quatre a conduit des botanistes à prendre des variétés pour des espèces.

pendent nullement de « particularités favorables de l'individu, » mais de circonstances toutes extérieures. Un chêne remarquablement vigoureux situé dans un sol excellent peut porter de fort beaux glands ; et cependant il peut arriver que pas un seul de ces fruits ne réussisse dans le sol, parce que celui-ci se trouve, en vertu même de son excellence, couvert d'une épaisse végétation, ou parce que ces glands servent de nourriture à tout un peuple d'écureuils niché dans les branches de ce bel arbre, il peut arriver, au contraire, que les glands d'un chêne rabougri, plantés dans un sol maigre et dénudé germent et croissent en grand nombre. On ne peut donc faire dériver de cette « lutte pour l'existence, » c'est-à-dire pour l'espace, un perfectionnement continu des particularités individuelles et encore moins la naissance de caractères spécifiques ou génériques nouveaux. Cette lutte pour l'espace est d'ailleurs la seule « lutte pour l'existence » qu'ait à soutenir le règne végétal, son attitude étant à tous égards absolument passive. La plante ne peut se défendre contre l'animal auquel elle sert de pâture, et jusqu'ici on n'a jamais vu l'animal choisir les exemplaires les plus maigres et les plus misérables, afin de ménager l'existence des « mieux organisés. »

4. Enfin il ne peut être question de *sélection sexuelle* à propos du règne végétal. La plante phanérogame androgyne se féconde elle-même dans la plupart des cas, et n'a donc aucun choix à faire ; dans d'autres cas (plantes dioïques, certaines espèces de trèfle) le pollen est apporté à la plante sans sa coopération, par l'intermédiaire d'insectes, ou du vent ; encore ici elle n'a pas de choix. La plante cryptogame, enfin, produit ses spores sans fécondation proprement dite, et les livre au vent ; là également pas la moindre trace du choix d'un mâle. — Ainsi, ni la sélection sexuelle, ni la lutte pour l'existence, ni la sélection naturelle, ni l'adaptation ne peuvent expliquer comment, dans le règne végétal, des espèces, genres et classes de rang inférieur donneraient naissance à des espèces, genres et classes de rang supérieur.

Rem. 1. La tendance à la variation est très prononcée dans toutes les familles des rosacées, des pomacées, ainsi que dans

certains genres, par exemple le genre *prunus*, tandis que le genre *persica* appartenant à la même famille des amygdalées est très peu variable, et qu'un nombre très considérable d'autres genres végétaux ne le sont pas du tout.

Rem. 2. Poil des végétaux. — Il est positif que des plantes aquatiques (*nymphea*, *nuphar*, *ranunc. fluitans et aquat.*) n'ont pas de poils. Parmi les plantes terrestres pourvues de poils, en particulier celles de la famille des *boraginées*, il s'en trouve un grand nombre qui ne vivent point dans les lieux secs; par exemple, toutes les espèces allemandes du genre *pulmonaria* aux tiges velues croissent dans les forêts où règnent l'ombre et l'humidité; l'*echium rubrum* qu'on trouve dans les forêts et les prairies est aussi velu et porte des poils aussi raides que l'*echium vulgare* ou l'*echium pustulatum* qui aime les endroits secs et exposés au soleil. L'*echiospermum lappula* qui vit dans les lieux secs a un poil serré; l'*echiospermum deflexum*, ami des lieux humides et ombragés, est poilu. D'après la thèse de Hæckel les *pulmonaires*, l'*echium rubrum* et l'*echiospermum deflexum* auraient dû perdre leur poil depuis longtemps.

Rem. 3. Il pourrait entre autres venir à la pensée de se représenter le *pinus mughus* comme issu du *pinus sylvestris* à la suite d'influences climatériques. Cependant tel n'est pas le cas même là où il descend le plus bas dans les Alpes et vit côte à côte avec le *pinus sylvestris*, « il demeure constamment distinct de celui-ci, « (*O. Seudtner Vegetationsverhælt. v. Oberbaiern* dans la *Bavaria I. A.* pag. 107), et entre ces deux espèces et le *pinus pumilio* (extérieurement très analogue au *pinus mughus*) la différence demeure également constante (*idem*). — En Sicile et à Madère, le chêne, la vigne, le pommier et le poivrier verdissent et fleurissent presque en même temps qu'en Allemagne. (*Heer*, *Jahresbericht der naturforschenden Gesellschaft der Schweiz 1851*, et dans son *A. Escher von der Linth*, pag. 73 sq.)

B. **Règne animal.** — 1. *L'adaptation.* — La banqueroute complète à laquelle aboutit la théorie darwiniste de la descendance appliquée au règne végétal n'éveille aucune présomption en faveur de son exactitude relativement au règne animal. Si

l'origine des formes du monde végétal ne peut s'expliquer ni par des causes fortuites, ni sans des lois génériques et spécifiques, il est d'avance invraisemblable au plus haut degré qu'il en soit autrement dans le monde animal si supérieur et si divers. Examinons cependant l'exactitude de ces « lois » dans ce domaine, en commençant par celle de l'adaptation.

Hæckel dit (pag. 198, E) : « Il n'y a aucune limite connue à la modification des formes organiques sous l'influence des conditions extérieures d'existence, » c'est-à-dire : toutes les modifications nécessaires pour tirer par la voie d'un développement successif de l'être le plus inférieur l'être le mieux organisé, ont pu être opérées « par l'influence des conditions extérieures d'existence. » Nous avons là l'affirmation capitale de la théorie de cet auteur. — Mais l'expérience contredit cette thèse hardie et nous en avons pour garant Hæckel lui-même. N'écrit-il pas quelques lignes plus bas : « Sans doute une limite à la capacité d'adaptation semble posée, pour chaque organisme, par le type[1] de sa race. Un vertébré ne peut jamais acquérir, au lieu de sa moelle épinière, la moelle abdominale des articulés ; » encore moins, ajoutons-nous aussitôt, un articulé pourra-t-il acquérir la moelle épinière des vertébrés. Si nous examinons maintenant *in concreto* les modifications réellement dues à l'influence des conditions extérieures d'existence, il ressort de cet examen que les faits auxquels Darwin et Hæckel en appellent ne correspondent point du tout à leur affirmation. D'après celle-ci des modifications morphologiques auraient pour causes des changements dans les conditions extérieures de vie et parmi ces causes on cite : *a*) *le changement de nourriture :* par exemple la girafe ne trouvant plus de fourrage à ses pieds et forcée de tendre le cou vers la cime d'arbres élevés se pourvoit d'un plus grand nombre de vertèbres cervicales. (Hæckel, pag. 81.) *b*) *L'usage et l'exercice de certains organes* (pag. 485) : la musaraigne et la taupe, animaux insectivores, « se sont adaptées à un genre de vie aérien, » ce qui provoqua la formation d'une membrane volatile entre leurs doigts, et finalement elles

[1] Qu'est-ce que ce « type ? » S'il n'y a pas de loi (*Werdegesetz*) il n'y a non plus de type.

devinrent chauves-souris. Pag. 81 : « La membrane natatoire des canards s'est formée par suite de l'habitude de nager. » *c*) *L'inactivité de certains organes :* elle doit expliquer comment il se fait que des organes très développés dans des classes inférieures se retrouvent moins développés ou disparaissent dans des classes supérieures. A quatre reprises Hæckel assure (pag. 9, 55, 189, 232) que si les autruches ont des ailes si courtes, cela tient à ce que cet oiseau « perdit l'habitude » de voler. Pareillement les serpents sont (pag. 10) les descendants des lézards qui perdirent l'habitude de courir sur leurs pieds. — Ainsi — telle est la portée de l'affirmation de Hæckel — l'inactivité fait disparaître des membres entiers, et l'usage d'un organe encore non existant a pour effet la naissance de cet organe même !

Qu'en est-il maintenant des preuves de fait, des exemples destinés à prouver que les choses se passent réellement de la sorte dans la nature et non pas seulement dans l'imagination de Hæckel ? — Ces preuves sont sans valeur. En premier lieu Hæckel se fonde sur le fait que la plupart des pigeons ont 12 plumes caudales, tandis que le pigeon-paon en a 30 à 40 et que plusieurs races de pigeons portent une touffe de plumes cervicales. Or — même en admettant que le pigeon-paon soit provenu d'une autre espèce de pigeons grâce à des influences et à des circonstances extérieures fortuites — ces faits n'ont aucune analogie avec ce qu'il s'agit de prouver ; car les plumes, comme les poils, font partie du vêtement de l'animal, lequel est toujours variable ; la transformation d'un certain nombre de plumes tectrices en plumes caudales plus grandes n'est point un phénomène morphologique, mais un fait physiologique semblable à la transformation de l'étamine en pétale. Hæckel lui-même doit avouer d'ailleurs que, malgré Darwin qui fait dériver le pigeon-paon de la *columba livia*, les éleveurs de pigeons admettent unanimement que ces diverses races, connues déjà dans l'antiquité, proviennent d'*espèces* particulières. — La première « preuve » est donc nulle. Examinons la seconde : les diverses races de pigeons ne présentent pas le même nombre de vertèbres et de côtes. Ce fait aurait une force probante in-

contestable si l'on prouvait auparavant que ces races sont provenues l'une de l'autre et doivent leurs modifications à l'influence de causes extérieures fortuites. Mais voici revenir ces malencontreux éleveurs de pigeons avec la conviction unanime que ces prétendues « races » ne sont point des variétés, mais des *espèces* connues de l'antiquité. Aristote (*de hist. animalium*, 5, 13) parle déjà de quatre espèces principales de pigeons. Ainsi ce second exemple ne prouve qu'une chose connue de tout monde, c'est que la différence de structure entre espèces différentes peut s'étendre jusqu'au nombre des os ; quant à nous faire admettre comme prouvé qu'une espèce provienne d'une autre par le moyen de causes extérieures, ce n'est pas en appelant des *espèces* « races » que Hæckel y parviendra. — Une troisième preuve, unique en son genre (pag. 191), est destinée à démontrer que l'usage a pour conséquence la formation de nouveaux organes. « Que l'on compare les membres vigoureux d'un gymnaste à ceux d'un homme ordinaire ! » Admirable ! Comparé à un bras faible un bras vigoureux est donc un nouvel organe ! Il est reconnu depuis fort longtemps que les muscles se fortifient par l'exercice et procurent aux os une alimentation plus riche ; mais cela a-t-il rien de commun avec la formation de nouveaux organes ? Quand Hæckel pourra nous citer le cas d'un grimpeur ou d'un nageur dont les exercices ont abouti à la formation et au développement d'une queue prenante ou d'une vessie natatoire, alors, mais seulement alors, nous nous inclinerons devant lui. — En quatrième lieu, Hæckel en appelle « aux chiens et aux chevaux domestiques, lesquels présentent un développement extraordinaire de l'intelligence. » J'en demande mille pardon à leur panégyriste, mais ne serait-on pas porté à penser que chez lui, au contraire, le développement de cette faculté laisse quelque peu à désirer, puisqu'il ne voit pas qu'ici encore nous nous trouvons en présence d'un développement de l'organe cérébral déjà existant et non de la naissance d'organes nouveaux ? — La cinquième preuve, qui doit démontrer la détérioration de certains organes par suite de l'inactivité, est fournie par l'*os coccygis* de l'homme. Hæckel affirme que cet os n'est autre chose que le vestige d'un organe disparu par suite d'inactivité, la queue

d'un ancêtre semblable au singe. Mais, est-ce là un fait? N'est-ce pas une pure hypothèse? Le fait, le voici : aux cinq fausses vertèbres soudées à l'*os sacrum*, s'ajoutent cinq autres fausses vertèbres plus petites, qui sous le nom d'*os coccygis* terminent la colonne vertébrale en se dirigeant vers l'intérieur et non vers l'extérieur comme la queue des animaux.

Jusqu'ici Hæckel n'a donc pas avancé un seul fait établissant que l'observation ait jamais constaté la naissance d'un nouvel organe en vertu d'influences extérieures. Il parvient enfin à citer deux faits auxquels un observateur superficiel peut attribuer quelque valeur, mais qui se réduisent bientôt à rien pour l'examinateur attentif. A. A l'état libre, la couleuvre à collier est ovipare ; enfermée dans une cage dont le fond est garni de sable, elle garde ses œufs dans son corps jusqu'à l'éclosion et devient vivipare, ce qui paraît indiquer que la différence entre les ovipares et les vivipares disparaît sous l'influence d'une simple modification du sol. Très bien, mais ce n'est pourtant pas encore la différence entre les ovipares et les mammifères! La couleuvre à collier demeure serpent, et n'acquiert aucun nouvel organe; Hæckel passe prudemment sous silence le fait que la différence entre ovipares et vivipares est d'ores et déjà effacée dans l'ordre des reptiles sans préjudice de l'identité morphologique ; il y a en effet plusieurs espèces de serpents qui, même en liberté, alternent entre l'oviparturition et la viviparturition, selon les circonstances. Un oiseau ne serait jamais en état de retenir ses œufs dans son corps et de porter ses petits jusqu'au terme. Le *coluber natrix* ne fait dans ce cas que ce dont il est rendu capable par sa constitution spécifique, et ce que son instinct le porte à faire. B. La salamandre d'eau (*triton*) vit dans l'eau pendant sa jeunesse et respire à l'aide de branchies; plus tard elle subit une métamorphose pareille à celle de la grenouille, elle va sur terre et perd insensiblement ses branchies qui sont remplacées par des poumons; mais si on l'enferme à temps dans un verre plein d'eau, de telle sorte qu'elle ne puisse sortir de l'élément liquide, la métamorphose ne s'accomplit pas, et elle continue à respirer par des branchies. Qu'est-ce

que cela prouve? La métamorphose de cet animal est forcément empêchée, et il continue à employer l'*organe qu'il possède déjà*, tout comme la couleuvre à collier emploie son utérus pour la gestation et la parturition de petits vivants. Ainsi dans ces deux cas, il n'y aucune apparition d'organes nouveaux.

Preuves contraires. S'il a été impossible à Darwin et à Hæckel de présenter une seule preuve de fait en faveur d'une modification morphologique due à des influences extérieures, il est en revanche facile de réfuter leur hypothèse. A. Si la prétendue loi d'adaptation était juste, nous devrions pouvoir constater dans les genres et les espèces un mouvement constant de transformation, observable malgré sa lenteur. Or, nous voyons précisément le contraire; les descriptions et les représentations d'espèces végétales et animales que l'antiquité hébraïque, égyptienne, classique nous a transmises correspondent exactement à la constitution actuelle de ces espèces; les crocodiles, les os d'ibis, le scarabée *atteuchus sacer* trouvés dans les catacombes d'Egypte sont dans le même cas. Mais il y a plus; même les os fossiles et les empreintes de plantes appartenant à des espèces encore existantes concordent de la manière la plus exacte avec la constitution des représentants actuels de ces espèces. C'est ainsi que mon honoré ex-collègue le professeur Heer de Zurich trouva dans une mine de lignite du Haut-Rhône, cinquante-huit espèces végétales (représentant trente-trois genres et vingt-une familles), dont vingt-huit croissent encore en Suisse, et les autres dans des contrées méridionales[1]. Hæckel ne sait opposer à ces faits qu'une de ces phrases qui lui coûtent si peu; il dit (au commencement de sa douzième leçon): « La sélection naturelle suscite chez les hommes, comme chez les animaux des formes toujours nouvelles. » Lui en demande-t-on une preuve, il en appelle (*ibid.*) à « la diversité des mœurs et des coutumes des hommes, et à l'expression différente des physionomies, » comme si c'était là des formes organiques différentes! Il fait ici des tours de passe-passe avec le mot « forme » qu'il emploie une fois comme synonyme d'organes nouveaux et plus loin dans le sens de vêtements nouveaux,

[1] Heer, *die Harmonie der Schöpfung*, Zurich, 1847, pag. 35, sq.

mœurs nouvelles ou conformation individuelle des muscles du visage ! Un tel procédé se juge lui-même. B. *La modification d'un seul organe, ou la formation d'un organe nouveau à la suite d'une modification fortuite des conditions extérieures d'existence est complétement impossible*, comme cela ressort du passage de Cuvier cité plus haut[1]. Chaque modification d'un organe entraîne une modification correspondante de tous les autres (voy. *Rem.* 2), autrement l'animal périt. Supposons le cas d'un animal ongulé herbivore contraint par la disette de fourrage (ou par telle autre cause extérieure) de se nourrir de chair, et admettons que grâce à ce changement d'alimentation les dents se soient modifiées conformément aux exigences de la situation ; malgré cela, rien ne serait encore fait ; l'animal n'aurait pas de griffes pour saisir sa proie ; son quadruple estomac de ruminant ne serait pas en état de digérer de la viande. Il faudrait donc, ce qui ne peut point s'opérer méca-

[1] Page 343 du volume dont cet article est tiré. Voici cette citation :

« Chaque être vivant forme un tout, un système unique et bien clos dans lequel toutes les parties se correspondent et concourent à la même action finale par une réaction des unes sur les autres. Aucune de ces parties ne peut se modifier sans que les autres se modifient en même temps. Si les entrailles d'un animal sont organisées de manière à ne pouvoir digérer que de la chair et de la chair de poisson frais, il faut que ses mâchoires, ses griffes, ses dents, ses organes de locomotion et l'appareil de ses sens soient disposés en vue de la capture et de la manducation de ce genre de nourriture. Il doit même y avoir dans son cerveau l'instinct nécessaire pour se cacher et épier habilement la proie, pour être apte à saisir, la mâchoire exige une certaine forme de la tête d'articulation, un certain rapport entre le point de résistance et la puissance, et une certaine étendue du muscle temporal ; ce dernier réclame une certaine dimension de la cavité qui le reçoit et une certaine courbure de l'os jugal sous lequel il passe, et à son tour celle-ci doit avoir une force déterminée pour supporter le muscle masticateur. Pour que l'animal puisse emporter sa proie, il faut une certaine force du muscle par le moyen duquel la tête se redresse, ce qui suppose une certaine forme des vertèbres et de l'occiput. Pour que les dents soient capables de réduire la chair en morceaux, elles doivent être tranchantes. Leurs racines devront être d'autant plus solides que les os à broyer seront plus forts, ce qui influe également sur le développement des parties qui concourent au mouvement des mâchoires. Pour que les griffes soient en état

niquement sous l'influence de la chair mangée, mais seulement en vertu d'une loi téléologique, qu'en même temps les dents, la mâchoire, la structure des jambes, des articulations, des doigts, du conduit abdominal entier, et par conséquent aussi du système des vaisseaux lymphatiques et sanguins, des poumons, des glandes, et avant tout, des nerfs se modifiassent. Les darwiniens admettent, affirment même avec emphase qu'une pareille transformation ne peut s'accomplir que *fort lentement et d'une manière successive ;* mais comme l'animal en question a journellement besoin de nourriture, et que, d'un autre côté, il ne peut atteindre et digérer celle-ci qu'autant que toutes ces modifications se sont accomplies, il en résulte avec une nécessité mathématique que l'animal mourra de faim longtemps avant que son « adaptation » soit accomplie[1]. Ce que nous venons de dire d'un ongulé s'applique également à toutes les classes animales. On voit par là si c'est être trop

de saisir la proie, une certaine mobilité des doigts, une certaine force des ongles sont indispensables, et par là seront déterminées la forme des diverses parties du pied et la distribution des muscles et des tendons ; l'avant-bras devra jouir d'une certaine facilité de rotation qui entraînera une forme particulière des os ; or, les os de l'avant-bras ne peuvent se modifier sans que le bras lui-même se modifie. Tels sont les rapports généraux qui se retrouvent chez tous les carnivores ; outre ceux-là, nous rencontrons encore des rapports particuliers dépendant de la grandeur, de la nature et du domicile de la proie dont l'animal se nourrit, et chacun de ces rapports particuliers implique certaines modifications des formes déterminées par les rapports généraux ; ainsi, la formation de chaque partie révèle non-seulement la classe, mais encore l'ordre, le genre et l'espèce. La forme de la dent entraîne celle du condyle, la forme de l'omoplate entraîne celle des ongles, etc., de telle sorte qu'un seul membre de l'animal étant donné, on pourrait, à l'aide d'une connaissance complète de l'économie vitale, représenter l'animal tout entier. On trouvera par exemple, que les animaux à sabots doivent être herbivores, que comme leurs pieds de devant ne servent qu'à supporter leur corps ils n'ont pas besoin d'épaules particulièrement puissantes, ce qui explique l'absence de clavicule et le rétrécissement de l'omoplate, etc. »

[1] Si l'on force un homme à avaler les aliments du cheval (avoine, foin) ces aliments transforment-ils son estomac en estomac de cheval ? Loin de là, l'estomac demeure le même et l'homme devient malade.

sévère que de taxer d'absurdes les hypothèses de Hæckel.

Rem. 1. La baleine doit avoir pour ancêtre un hippopotame qui, ne trouvant plus aucun plaisir à se rendre sur terre ferme, se décida à demeurer dans l'eau avec ses petits et les petits de ses petits. Dans le cours de plusieurs générations les pieds de ces animaux s'atrophièrent graduellement et finirent par disparaître ; en revanche il leur poussa des nageoires. Or, l'hippopotame est forcé par sa constitution de se rendre de temps en temps sur terre ferme, tant pour y respirer que pour y chercher sa nourriture qui consiste essentiellement en riz et en canne à sucre, et accessoirement en poissons. Admettre qu'un tel animal ait, contrairement à sa nature, nagé jusqu'à la mer pour s'y mettre à vivre de harengs n'est donc point une hypothèse, mais une niaiserie. Il en est de même de la supposition relative aux lézards, dont un certain nombre auraient renoncé à se servir de leurs pieds, alors que la course rapide que le lézard doit à ses pieds lui est indispensable pour atteindre les insectes dont il se nourrit ; comment d'ailleurs un lézard pouvait-il cesser de faire usage de ses pieds? sans doute, en les mettant sur son dos ! Même jugement en ce qui concerne l'hypothèse de l'autruche « perdant l'habitude de voler. » Comme nous l'avons déjà vu, la girafe devrait son cou allongé à la nécessité où la mit la disette de chercher à atteindre avec effort les feuilles d'arbres élevés. Mais : ou bien *toute* la verdure comestible du pays où vivaient les girafes avait été consommée, et dans ce cas la première génération, qui ne poussa pas de nouvelles vertèbres en un jour, ni en une semaine, dut périr de faim ; ou bien il y avait encore assez de verdure accessible à leur cou normal pour les sustenter jusqu'au printemps suivant où une nouvelle verdure fit son apparition (remarquons que les girafes ont pour patrie la plantureuse Ethiopie !), circonstance qui les dispensa de nouveau pour une année d'allonger leurs cous. D'ailleurs, à supposer qu'une troupe d'animaux ne trouve plus de quoi se nourir dans un endroit, elle le quittera pour se rendre dans un autre, plutôt que de se torturer jusqu'à production d'os nouveaux. Cette hypothèse mérite donc la même qualification que les précé-

dentes. On pourrait encore admettre, bien qu'aucun fait réellement observé ne le prouve, que certains animaux n'ont acquis de membranes natatoires qu'après s'être accoutumés à la natation ; mais il est décidément par trop naïf de prétendre que les chauves-souris aient poussé leurs membranes volatiles à la suite de « leur adaptation à un genre de vie aérien ; » ce qui est la condition *sine qua non* du vol serait en même temps une conséquence du vol ! « Mais, dit Hæckel, ces musaraignes ne trouvant plus de nourriture sur le sol *étaient forcées* de voler. » Certainement, dans ce cas elles étaient forcées ou de voler, ou de périr de faim ; mais comme elles ne pouvaient voler sans ailes, et qu'elles n'en possédaient pas encore il ne restait plus à ces malheureuses bêtes d'autre perspective que le triste sort de la musaraigne de Chérisophe ! Combien il serait à désirer que certains savants voulussent bien « s'adapter » à un genre de vie pensant !

Rem. 2. Hæckel lui-même (pag. 194, sq.) a remarqué que la formation de variété amène la modification simultanée de plusieurs organes, qui souvent n'ont entre eux aucune connexion évidente (exemple : les races de bœufs au cou raccourci ont à l'ordinaire la queue courte). C'est une preuve de plus en faveur de Cuvier ; et il en est ainsi pour les variétés, combien plus pour les espèces, les genres, les classes et les ordres.

2. *L'hérédité.* — Comme en réalité l'adaptation ne donne pas lieu à la formation de nouveaux organes, il va sans dire qu'il ne peut être question de l'hérédité d'organes acquis de la sorte. Aussi Darwin et Hackel n'en ont cité aucun exemple tiré du domaine des faits observés. En revanche, Hæckel (pag. 167, sq.) avance, pour appuyer sa loi d'hérédité, le fait fort connu, mais complétement étranger à la question, de la transmission de certains germes de maladie (par exemple la tuberculose, la disposition à la folie) et de certaines difformités (l'albinisme, par exemple). Mais des germes de maladie et des difformités ne sont point des organes nouveaux ; et, de la transmission de maladies et de difformités, on ne saurait conclure qu'à une dégénérescence constante du monde animal et non à son per-

fectionnement continu. Hæckel lui-même doit avouer que les particularités morphologiques ne se transmettent pas ; un homme privé d'une jambe par amputation n'engendre pas des enfants unipèdes; coupez la queue à un chien, ses petits n'en naîtront pas moins pourvus d'une queue. Hæckel reconnaît d'ailleurs que le cas où des chiens, artificiellement dépouillés de leur queue pendant plusieurs générations, mirent bas des petits sans queue sont des exceptions très rares, comme le cas de ce taureau du Paraguay (1770) qui, privé de cornes par suite d'un avortement, engendra des petits sans cornes. Du reste ces exceptions ne se rapportent point à la transmission « d'organes nouveaux formés par l'adaptation, » mais à la transmission de difformités, et celles-ci ne sont que des mutilations d'organes normalement existants.

Rem. Du retour des variétés cultivées à l'état sauvage (c'est-à-dire au type spécifique naturel) nous concluons à la permanence des genres et des espèces. Pour prévenir cette conclusion incommode, Hæckel (pag. 167) cherche à expliquer le retour à l'état sauvage par la *métagénèse.* On désigne de ce nom la métamorphose régulière que présentent les champignons, les mousses, les fougères, les tuniciers. La spore du champignon ne produit pas immédiatement un champignon, mais un tissu filamenteux, *mycelium*, duquel naît ordinairement l'année suivante, le champignon. Le tunicier *salpe* aux yeux en forme de fer à cheval engendre par gemmation une série d'animaux plus petits aux yeux coniques, et ceux-ci engendrent des *salpai* par copulation sexuelle. Il en est de même de la tonne de mer (*doliolum*), des pucerons, etc. Ce fait, découvert en 1819 par Chamisso, n'a aucun rapport avec le retour à l'état sauvage ; il est analogue à la métamorphose des papillons, des batraciens, etc. Dans les deux cas, il s'agit d'un changement régulier, déterminé par des lois naturelles et consistant en ce que la même forme morphologique n'est point produite immédiatement, mais par l'intervention d'une génération ou d'une forme intermédiaires. Le retour à l'état sauvage, lui, est une réaction de la loi naturelle contre une modification physiologique provoquée par l'arbitraire humain ;

il n'est donc en aucune manière un changement régulier. Il faut distinguer des faits précédents la déformation maladive (gueule de loup, microcéphale, spadonisme, etc.), qui n'est qu'un développement individuel entravé. Quant à l'affirmation insensée de Vogt que ces difformités indiquent un retour vers le singe, comp. *Virchow, Ueber Menschen-und Affenschœdel, 1870, pag. 27-33.* Dans le congrès des naturalistes, à Lubeck, 1872, du Bois-Reymond confondit Vogt en lui prouvant qu'aucun crâne humain microcéphale n'avait été l'objet de son examen.

3. *La lutte pour l'existence;* — a) *entre animaux d'espèces différentes.* — Ce que l'homme obtient par le perfectionnement artificiel, la nature, dit-on, doit l'obtenir au moyen de la *lutte pour l'existence.* « Tout organisme est en lutte avec des influences hostiles, animaux voraces, parasites, température, mais surtout, avec ses pareils. Seuls les individus favorisés survivent à la lutte, et engendrent. Il en résulte qu'au bout d'un certain nombre de générations l'animal finit par se distinguer d'une manière très marquée de son premier ancêtre. » (Hæckel, pag. 126.) S'il en est ainsi, nous devrions pouvoir constater une modification constante du règne animal (en particulier chez les éphémères, dont un nombre considérable de générations se succèdent pendant une vie d'homme) et l'existence actuelle d'animaux appartenant aux genres inférieurs serait inconcevable. Or, Hæckel avoue que cette modification continue n'a pas lieu (pag. 112) ; il est positif que les formes obtenues par les efforts de l'homme (c'est-à-dire les variétés) le sont en très peu de temps, tandis que les espèces sauvages apparaissent d'année en année (bien plus, de milliers d'années en milliers d'années!) avec les mêmes formes. L'effet prétendu de la lutte pour l'existence n'existe donc pas. Que penser de la cause? La notion de la lutte pour l'existence confond deux choses complétement distinctes, *la lutte contre les animaux voraces, et la rivalité entre animaux de même espèce.* La première se rapporte à la nutrition, la seconde plutôt à l'accouplement. La première est évidemment la plus influente, puis-

que l'animal a journellement besoin de nourriture, tandis que la seconde ne peut se produire qu'à certaines périodes. Or, qu'en est-il de la nutrition, c'est-à-dire de la lutte entre animaux hétérogènes? Est-il vrai que les individus favorisés sont plus rarement dévorés que les non-favorisés?

a) La plus grande partie des genres animaux se comportent vis-à-vis de ceux qui les mangent aussi passivement que la plante; et autant il est vrai que les animaux herbivores ne choisissent point pour leur nourriture les exemplaires végétaux les plus faibles et les plus misérables, mais absorbent les « individus favorisés, » autant il l'est que les carnivores agissent de même. Plusieurs mangent sans choix ; la baleine engloutit à la fois des centaines de harengs sans faire de différence entre beaux et laids, et la fuite n'est pas plus possible aux favorisés qu'à ceux qui ne le sont pas. La taupe mange tous les vers blancs qu'elle rencontre, et le ver blanc n'a ni arme ni moyen de fuite ; de même les chenilles, les larves, les pucerons, etc., sont becquetés par les oiseaux sans pouvoir échapper. Au lieu de la chimère d'une sélection naturelle, et d'une modification constante des espèces et des genres, nous trouvons au contraire une économie de la nature visant toujours le maintien des genres et des espèces. *b)* Quant aux genres relativement beaucoup moins nombreux qui ne demeurent point passifs vis-à-vis de leurs ennemis, mais tentent de leur échapper par la ruse, ou par le combat (tigre et boa), personne ne nie que comparés, aux plus lents et aux plus faibles, les plus agiles et les plus forts ne soient favorisés ; seulement on ne doit pas oublier que ces différences se retrouvent aussi bien parmi les mangeurs que parmi ceux qu'ils poursuivent ; un lièvre fort agile qui a heureusement échappé à un certain renard deviendra la proie d'un autre renard plus agile et plus rusé. Comme il ne s'agit pas ici de différences morphologiques, mais seulement individuelles et existant des deux parts, il ne peut en résulter aucune modification morphologique de l'espèce. (*Rem.* 1.) « Au surplus, tout ce qui pourrait résulter de la lutte pour l'existence (comp. § 2), ce serait uniquement la permanence et la transmission de particularités déjà exis-

tantes, mais nullement l'apparition de particularités nouvelles. Hæckel (pag. 232) explique l'existence de genres d'insectes dépourvus d'ailes (araignées, myriapodes) par la supposition que les individus ailés ont été entraînés par le vent dans la mer où ils se sont noyés, et que ceux qui n'avaient pas d'ailes sont seuls demeurés. » Mais c'est la naissance de genres dépourvus d'ailes et non pas seulement leur perpétuation qu'il faut expliquer ; or, voici ce qu'on nous dit : Des insectes non-ailés sont nés d'insectes ailés par suite de ce que les non-ailés seuls sont demeurés vivants !! De pareilles absurdités se rencontrent presque à chaque page dans les écrits de Darwin et de ses adhérents. (*Rem.* 2.)

Rem. 1. Darwin a dit : Si une bande de loups habitant une île n'avait plus d'autre proie à chasser que des animaux à la course rapide (cerfs, chevreuils), les loups doués des plus longues jambes échappant seuls à la mort finiraient par constituer une race de loups à longues jambes. Mais pourquoi donc les cerfs et les chevreuils ne deviendraient-ils pas pour la même raison plus hauts sur jambes et plus agiles qu'à l'origine, ou même.... ne « s'adapteraient-ils pas à un genre de vie aérien ? »

Rem. 2. Le docteur Eimer a fait à la société de médecine, à Würzbourg (juin 1872), un exposé concernant un lézard bleu-noir qui ne se trouve que sur le rocher isolé de Faraglione près Capri et nulle part ailleurs. On se demande comment cette variété est née, en d'autres termes, quelle est la cause qui a changé des lézards verts en lézard bleus. Eimer fit remarquer avec raison que le rocher lui-même était d'un bleu-noir exactement pareil à celui des lézards, et que grâce à cette circonstance ceux-ci échappaient aux regards des oiseaux de proie. Mais au lieu de reconnaître en cela l'action de l'instinct connu sous le nom de capacité de se masquer (*Maskirungsvermægen*), il dit : « La chose s'explique par la sélection naturelle ; parmi les lézards vivant sur le rocher, tous les verts furent dévorés par les oiseaux de proie, et les bleus seuls demeurèrent et se reproduisirent. » Ainsi les lézards bleus doivent leur origine à ce que les bleus seuls demeurèrent !! Primitivement, il y en

avait x verts et 0 bleus; les x verts furent dévorés, restent : y bleus ; donc : $x + 0 - x = y$!!! La sélection naturelle n'éclaire que le côté négatif de la question; aucun lézard vert n'est demeuré vivant ; elle laisse dans l'obscurité le côté positif : D'où proviennent les lézards bleus? ou, comment des lézards verts ont-ils pu se changer en lézards bleus? Si une telle transformation a nécessairement dû avoir lieu, on ne voit pas à quoi sert la sélection naturelle ; elle n'est plus qu'une phrase au moyen de laquelle on remplace l'action téléologique par l'action de causalités fortuites et inconscientes.

La lutte pour l'existence ; — b) *entre animaux de même espèce.* — Considérons maintenant la lutte entre individus de même espèce. Une lutte de ce genre n'a presque jamais lieu ; les corneilles ne s'arrachent pas les yeux entre elles[1], les lièvres ne se mangent pas entre eux ; aucun herbivore ne dévore ses pareils. Plusieurs genres vivent au contraire en société, de telle sorte que les individus se protégent, s'avertissent, se soutiennent mutuellement, ce dont Darwin cite avec attendrissement de forts beaux exemples qui l'amènent à mettre en lumière la haute position « intellectuelle et morale » du monde animal. Même chez les carnivores, il est rare qu'un animal dévore ses petits ou des individus plus faibles de sa propre espèce ; une lutte pour une proie commune se termine rarement par la mort d'un des combattants et ne conduirait point d'ailleurs à la formation d'espèces nouvelles. La lutte entre deux rivaux se disputant la possession d'une femelle est plus fréquente, mais elle appartient à la « sélection sexuelle. » (Voy. plus loin, 4.) En réalité Hæckel ne cite aucun exemple d'une lutte entre animaux de même espèce ; mais passant subitement au règne végétal, il affirme qu'à la suite de l'ensemencement autonome d'un champ de froment non-moissonné, la germination et la croissance des « individus favorisés » est seule assurée. Il est de toute évidence que ce sont les premiers grains tombés qui lèveront et que les derniers ne trouveront plus de place. Tous

[1] Expression proverbiale allemande correspondant à notre : « Les loups ne se mangent pas entre eux. » — *Trad.*

les botanistes savent d'ailleurs que, malgré l'ensemencement autonome, aucune modification spécifique de l'herbe de nos prairies ne s'est produite depuis Linné. Hæckel a senti que son champ de froment n'expliquait rien; aussi ne tarde-t-il pas à donner à la chose une tout autre tournure (pag. 218), en déduisant de la lutte pour l'existence, non plus la formation d'espèces *supérieures*, mais seulement celle d'espèces *différentes ;* d'un fond similaire naissent des formes dissimilaires par la *répartition du travail.* « Des animaux de même espèce ne peuvent vivre ensemble qu'en petit nombre. Si tous les habitants d'une ville voulaient être cordonniers, ils ne pourraient vivre. La répartition du travail est donc une conséquence immédiate de la lutte pour l'existence; la fonction différente agit sur la forme en la modifiant, et ainsi la répartition physiologique du travail occasionne la modification morphologique. » Serait-il nécessaire de prouver que la notion de répartition du travail n'est point ici à sa place ? Le travail est une activité en vue d'un but conscient (chez l'homme), ou inconscient (chez les oiseaux construisant leurs nids, les abeilles, les guêpes, les castors, etc.). Mais chaque espèce animale accomplit son travail uniquement en vue du maintien et de la reproduction *de sa propre race*, il y a donc répartition du travail entre individus de même espèce, mais jamais entre espèces ou genres différents. Pour cette raison déjà on ne saurait voir l'application d'une répartition du travail dans le fait qu'un animal mange du foin, et un autre des souris ; on ne le saurait non plus pour cette autre raison : manger et boire ne constitue point un travail, mais la satisfaction immédiate d'un besoin. Si de ces nombreux cordonniers de Hæckel l'un se met à apaiser sa faim avec des pommes de terre et l'autre avec des boulettes, aura-t-on l'idée de prononcer à ce propos le mot de « travail? » Non, certes. Comment alors pourrait-on désigner comme une répartition de travail le fait que des genres animaux différents ont besoin d'une nourriture différente? Hæckel affirme enfin que la différence entre herbivores, granivores, carnivores, insectivores provient de ce que ces animaux, après s'être tout d'abord nourris de la même manière, ont été contraints par la disette à adopter une

répartition de la nourriture. Essayons de nous représenter la chose ; un beau jour une troupe de cent cerfs habitant une île se trouva avoir entièrement consommé son fourrage favori ; dix d'entre eux se décidèrent à se nourrir d'avoine, et, comme « la répartition physiologique du travail détermine la modification morphologique, » ils se transformèrent insensiblement en chevaux ; quarante se mirent à l'herbe et devinrent des bœufs ; quarante-neuf s'adonnèrent aux souris et devinrent des chats ; un enfin adopta le chardon.... ; bien sûr, c'est lui qui proposa la répartition du travail, car il était vraiment par trop stupide d'assigner à ces animaux une nourriture en vue de laquelle leur organisme n'était point constitué. Dire qu'il résulte de la différence de fonction, et dans ce cas particulier, de la manducation d'une nourriture différente, une modification morphologique des organes (dents, pharynx, estomac, canal intestinal, vaisseaux lymphatiques, etc.), c'est une affirmation hardie à la vérité, mais dépourvue de preuves ; bien plus, contredite par tous les faits : un canari qu'on tente de nourrir avec la larve du *tenebrio molitor* ne se transforme point en rossignol, il périt, et jamais homme ne deviendra brochet pour s'être mis à manger du poisson cru.

Rem. 1. Une autre cause encore, selon Darwin (Hæckel insiste moins là-dessus), occasionnerait la naissance d'espèces nouvelles, l'*hybridisme*, c'est-à-dire le croisement d'espèces différentes. Un tel croisement a lieu entre des races différentes (chiens), et même entre des genres différents d'une même famille (par exemple cheval et âne) ; mais 1° le résultat de ce croisement n'est point l'apparition de types spécifiques nouveaux suivant une ligne ascendante de perfectionnement, mais de métis, et 2°, il est reconnu que les produits issus du croisement d'espèces ou de genres différents sont d'autant plus sûrement inféconds que la parenté de ceux qui leur ont donné naissance était plus éloignée ; des chiens appartenant à des variétés diverses engendrent des petits capables de se reproduire, même résultat pour le croisement du lièvre et du lapin dont les espèces sont très proches parentes ; mais des animaux de *genres* différents comme le cheval et l'âne en-

gendrent des bâtards inféconds ; le seul exemple de bâtards féconds issus d'un croisement de genres serait fourni par des chèvres-moutons du Chili, dont l'existence est affirmée par Hæckel (pag. 222), mais fortement mise en doute par d'autres. Si ce fait devait se confirmer, il constituerait une exception par laquelle la règle établie par le Créateur en faveur du maintien des différences génériques et spécifiques ne serait point annulée ; or, cette règle est : *a)* plus les genres diffèrent entre eux, moins ils sont capables de s'accoupler productivement, et *b)* l'infécondité des produits de ces accouplements augmente avec la différence d'organisation des parents. D'ailleurs il est certain que depuis Linné aucune espèce nouvelle n'est apparue ; donc l'hybridisme n'a point eu les effets que Darwin lui attribue.

Rem. 2. Huber (*Allg. Ztg, 1872*, N° 336) signale l'absurdité de la conclusion de Darwin qui fait dériver l'homme d'animaux velus analogues au singe, en faisant remarquer que cet animal garni de poils et pourvu de dents formidables devait nécessairement l'emporter dans la lutte pour l'existence : « le principe de la sélection naturelle n'explique point la constitution physique de l'homme, et si dès le commencement la force d'une intelligence capable de dominer l'animal ne fût venue au secours de sa faiblesse, l'homme primitif était perdu dans la lutte pour l'existence. » Le principe de la sélection naturelle est réduit à l'absurde dans l'excellent écrit : *Ueber die Auflœsung der Arten durch natürliche Zuchtwahl von einem Ungekannten, Hannover 1872.* « L'auteur adopte les principes de Darwin, et prouve avec un sérieux vraiment scientifique que la variabilité illimitée des espèces, telle qu'elle est supposée par le système, conduit tout simplement à la disparition des différences spécifiques et génériques, et à la réduction de toutes les formes différentes à des formes qui seraient toujours moins différenciées, et finalement à une masse gélatineuse primordiale. En effet, plus un organisme est compliqué, plus les dangers qu'il court se multiplient. La sélection naturelle explique très bien la disparition d'organes existants, elle n'explique absolument pas la naissance d'organes nouveaux.

Rem. 3. Maur. Wagner rejette la lutte pour l'existence et la remplace par l'*hypothèse des migrations*. Comme il attribue ces migrations à l'instinct, lequel manifeste l'action d'une puissance créatrice intelligente, il n'y a rien à objecter contre cette hypothèse du point de vue de l'apologétique chrétienne ; mais elle prête d'autant plus à la critique du point de vue des sciences naturelles, car il est prouvé que les changements de demeure provoquent seulement la formation de variétés et non celle d'espèces nouvelles.

4. *La sélection sexuelle.* — La sélection sexuelle est le cheval de bataille de Darwin, tandis que le rôle en est à peu près nul dans le système de Hæckel. Le peu de cas que celui-ci en fait nous autorise déjà à penser qu'au point de vue des preuves cette « loi » n'est guère dans une situation plus favorable que les précédentes. Ce pressentiment ne tarde pas à se confirmer. *a)* A priori, il est constant que tout animal s'accouple avec un individu de son espèce, donc, avec un individu *morphologiquement pareil à lui,* et non avec un individu d'une organisation morphologique plus parfaite. Les animaux à placenta caduc, auxquels appartiennent les ours, les chiens, les chats, ont une organisation plus perfectionnée que ceux à placenta persistant, au nombre desquels se rangent les moutons, les bœufs, les chameaux, les aïs (paresseux). Darwin ne dit point que jamais aï femelle ait préféré s'accoupler avec un chien plutôt qu'avec un aï, ni une vache avec un ours plutôt qu'avec un taureau ; il affirme seulement que de deux mâles de même espèce, le mieux conformé est préféré par la femelle au plus laid ou au plus faible. Or, ce fait n'expliquerait en aucune manière la naissance ni d'espèces ni de genres *nouveaux et morphologiquement supérieurs*. *b*) De l'aveu de Darwin lui-même, ce choix n'est point prouvé en ce qui concerne les animaux; il prouve (*Abst. d. M. I,* pag. 288-294) que la sélection sexuelle ne peut avoir lieu que chez les poissons, les oiseaux et les mammifères. Ainsi, d'après son propre témoignage, dans tout le règne végétal,et de plus chez les zoophytes, les vers, les mollusques, les étoilés, les insectes, les crustacés, le progrès morphologique ne peut s'ex-

pliquer par la sélection sexuelle. Or, si le règne végétal tout entier, et le règne animal jusqu'aux poissons, se sont développés sans le secours de la sélection sexuelle, on ne voit pas pourquoi ce dernier règne n'aurait pu se développer au delà de cette limite sans le secours de cette béquille. Chez les poissons, il n'y a pas d'accouplement immédiat, la femelle dépose une masse d'œufs que vient ensuite féconder le mâle. Darwin lui-même (tom. II, pag. 13) cite le fait d'une multitude de mâles environnant la femelle au moment du frai, et opérant ensuite la fécondation. « Malgré cela, » ajoute-t-il, « je ne puis renoncer à *croire* que les femelles préfèrent les mâles les plus attrayants par leurs couleurs et leurs ornements, et que cela explique la coloration remarquable de certaines espèces de poissons. » Au lecteur de juger si c'est être trop sévère que de qualifier d'absurde une pareille affirmation. Comment une femelle peut-elle prouver sa préférence pour un beau mâle, puisqu'elle n'a plus aucun pouvoir sur ses œufs, et qu'elle est impuissante à en écarter la « multitude » des mâles? Il est du reste intéressant d'entendre Darwin prononcer à ce propos le mot *croire!* Par malheur, il se trouve que l'étude de la nature réclame avant tout, non pas la foi, mais l'amour de la vérité et la raison. Ainsi, chez les poissons, pas trace de sélection sexuelle.

Quant aux oiseaux, Darwin avoue (tom. II, pag. 90, sq.) que lorsqu'un mâle est tué par hasard, sa femelle s'unit aussitôt à un autre. Un peu plus loin cependant (pag. 93) il émet, en contradiction avec cette assertion, la « conjecture » qu'il pourrait bien y avoir, même parmi les oiseaux, un certain nombre de vieilles filles que l'impossibilité de trouver un compagnon de leur goût a vouées au célibat. Ainsi en réalité les oiseaux s'accouplent par instinct sexuel et sans condition; mais par conjecture ils soupirent et languissent après l'objet aimé! Pag. 100, Darwin pose en fait que « la femelle accepte le premier mâle qu'elle rencontre à l'époque de la couvaison; » mais ici encore il oppose une opinion à la réalité: « Toutefois Audubon ne doute pas que la femelle ne choisisse son mâle. » La foi de M. Audubon doit donc venir au secours de celle de

Darwin qui faiblit sur ce point. Pour nous, qui ne sommes point tenus de régler nos croyances sur celles de M. Audubon, nous préférons ajouter foi au fait confirmé par tous les ornithologistes et par Darwin lui-même. La même manœuvre se répète pag. 101 : « Un coq de combat aux ailes rognées sera aussi bien accepté par une poule qu'un coq pourvu de tous ses ornements, mais.... M. Hewitt est convaincu que la femelle préfère presque sans exception le mâle le plus fort et le plus fier. » Pag. 74, il est rapporté comme fait que la paonne accueille chaque paon sans choix ; et pag. 105, Darwin assure qu'elle coquette et recherche le paon.

Restent les mammifères. A leur sujet nous lisons (II, pag. 236) : « L'impression générale des éleveurs paraît être que le mâle accepte toute femelle, et cela est probablement vrai dans la plupart des cas, vu le désir ardent du mâle. » Qu'un choix ait lieu de la part de la femelle, c'est ce que Darwin « conjecture, » parce qu'un tel choix.... est prouvé chez les oiseaux !! (par MM. Audubon et Hewitt.) Cependant il ajoute prudemment : « Il est à peine possible de se renseigner sur la question de savoir si les mammifères pratiquent un choix en vue de leurs unions conjugales. » Pour conclure, il cite (pag. 237) le fait que souvent une noble chienne s'éprend d'un misérable mâtin. Certes, voilà qui ne parle pas en faveur de la sélection sexuelle. Bref, de l'aveu même de Darwin, la sélection sexuelle n'existe pas dans la nature que Dieu a créée, elle n'existe que dans la nature imaginée par les cerveaux de MM. Audubon et Hewitt. Hæckel, reculant sans doute devant un pareil nonsens, a passé sous silence la loi de la sélection sexuelle ; un temps viendra où l'on agira de même à l'égard des lois de l'adaptation, de la lutte pour l'existence et de la sélection naturelle, et où la reproduction de l'absurdité darwiniste apparaîtra comme un outrage fait à la science allemande.

5. *Le parallélisme entre l'embryogénèse et la phylogénèse.* — Pour compenser l'omission de la sélection naturelle, Hæckel a produit une autre preuve en faveur de la théorie de la descendance. Déjà § 65, il mentionne le fait que les embryons

des différents genres de mammifères, y compris l'homme, ont entre eux une grande ressemblance dans les trois ou quatre premières semaines de leur développement. Cela est d'ailleurs fort naturel, puisque tout embryon n'est, au moment de sa naissance, qu'une simple cellule sollicitée à un développement ultérieur par la fécondation. Comme cette cellule est infiniment petite (chez l'homme, son diamètre est de $^1/_{10}$ de ligne), des recherches exactes touchant sa constitution chimique ne sont guère possibles, et l'on ne peut pas plus nier que constater entre la composition chimique de l'ovule d'un homme et de l'ovule d'un loup une différence analogue à celle qui existe entre la composition du sang de l'un et celle du sang de l'autre. Le premier développement de la cellule se poursuit de la manière déjà décrite [1], et d'une manière essentiellement pareille chez tous les mammifères; mais dès que les divers organes commencent à se former, les différences d'ordre, de genre et enfin d'espèce apparaissent avec une netteté croissante. C'est ainsi que des cinq parties du cerveau propres à tous le mammifères, on voit la partie antérieure prendre bientôt un accroissement sensible dans l'embryon humain, tandis qu'elle demeure petite dans l'embryon des animaux. Dans l'embryon, chaque organe se développe donc conformément à l'espèce. Ce fait donné, voici comment Hæckel opère : il dit : (pag. 55 et 253) que l'ontogénèse (développement de l'individu dans l'utérus) se poursuit parallèlement à la phylogénèse (développement des ordres, genres et espèces par le moyen de descendance [2]; or, si un embryon de quatre semaines qui ne se distingue en rien de celui d'un chien peut devenir un homme [3], nous avons là une preuve en faveur de l'opinion que le genre homme a pu provenir, par descendance, du genre chien, ou de tout autre genre de mammifères. Cette ressemblance des

[1] Voir § 65 de l'ouvrage dont cet article est tiré.

[2] Φῦλα est-il donc synonyme de μὴ ὄντα pour que Hæckel oppose phylogénèse à ontogénèse? Pour être logique il devrait dire embryogénèse au lieu d'ontogénèse.

[3] Hæckel choisit le chien parce que l'embryon de quatre semaines de cet animal est, avec celui du lapin, le plus semblable extérieurement à l'embryon humain.

embryons de l'homme et du chien ne peut s'expliquer que de la manière suivante : L'homme descendant de quelque genre mammifère, retourne en quelque sorte au commencement de son développement à l'état de ses ancêtres animaux, pour s'en dégager de nouveau progressivement jusqu'à sa naissance. *a)* Cette dernière affirmation est la conclusion d'un cercle aussi vicieux que possible. La thèse à prouver : l'homme descend d'animaux est d'abord admise comme vérité prouvée ; puis le mode de développement de l'embryon humain est déduit de la descendance animale de l'homme ; et ce mode de développement doit à son tour servir de preuve en faveur de la dite descendance. Si la descendance animale de l'homme était prouvée, on pourrait en déduire cet état embryonal ; mais de cette thèse hypothétique, il ne résulte certainement pas logiquement que la majeure soit prouvée. *b)* La prémisse : l'embryon de l'homme est à l'origine identique à celui du chien et d'autres mammifères est radicalement fausse ; *paraître identique* et *être identique* sont deux choses fort différentes ! S'il arrivait jamais qu'un embryon humain se développât de façon à devenir un loup, ou que celui d'un lion aboutît à un taureau, alors, certainement, cette affirmation serait justifiée ; mais comme il n'y a pas de loi naturelle plus fixe que celle en vertu de laquelle tout être vivant produit des petits de son espèce, loi confirmée par les monstres mêmes puisque un monstre humain n'est jamais qu'un *homme* arrêté dans son développement embryonnaire, il est évident que les embryons de genres et d'espèces différents ne sont point identiques, mais génériquement et spécifiquement différents, quoique, pendant les premières semaines, l'œil de l'observateur ne parvienne point à constater cette différence. Des causes identiques produisent des effets identiques, il faut donc conclure de la différence des effets à la différence des causes ; ce ne sont pas les mêmes forces qui agissent dans un embryon dont le développement aboutit à un lapin et dans celui qui devient un chien, bien que l'œil, même armé, ne discerne entre eux aucune différence extérieure ; c'est par la force invisible de la loi de développement (*Werdegesetz*) que ces embryons se distinguent. S'il est donc

faux de dire que les embryons de genres différents soient identiques, la conclusion de Hæckel que le genre humain provient d'un genre animal est sans valeur. *c*) Le développement embryonnaire des diverses classes d'animaux fournit un argument contre la théorie du développement des espèces par l'adaptation et la sélection naturelle. Il est reconnu que l'embryon du mammifère parcourt successivement en se développant la série des organismes inférieurs ; le cœur n'est, au commencement, qu'un simple tube, comme dans les classes animales inférieures ; on remarque également un organe pareil aux branchies, etc. Mais si un embryon, doué d'abord des organes les plus simples et les plus imparfaits, devient en se développant dans le sein maternel un individu morphologiquement parfait, ce perfectionnement n'est dû ni à une adaptation, ni à la lutte pour l'existence, l'embryon n'ayant aucune lutte à soutenir ; donc la cause de ce perfectionnement n'est autre que la loi de développement (*Werdegesetz*) inhérente à cet embryon, et il est aussi superflu qu'impossible (§ 4) de recourir à l'adaptation et à la lutte pour l'existence pour expliquer l'origine d'espèces et de genres perfectionnés. Hæckel dit lui-même (pag. 253) : « La transformation si rapide de l'embryon dans l'ontogénèse est bien plus *prodigieuse* et plus étonnante que la transformation lente subie par la longue série des ancêtres de ce même individu dans la phylogénèse. » Sans contredit elle est fort « prodigieuse » pour celui qui n'admettant aucune loi de développement (*Werdegesetz*) veut tout expliquer par une adaptation à des influences extérieures fortuites et repousse avec horreur comme « prodige » tout ce qui dépasse celle-ci.... pour aller ensuite butter contre un « prodige » pareil ! Quant à chercher la cause du développement morphologique de l'embryon que n'expliquent ni l'adaptation ni la lutte pour l'existance, Hæckel s'en garde bien, et lui qui n'a su projeter aucun rayon de lumière ni sur cette question ni sur celle de « l'ontogénèse et de la phylogénèse, » il a l'audace de dire (pag. 257) qu'aucun adversaire de la théorie de la descendance n'est parvenu à expliquer le parallélisme entre ontogènèse et phylogénèse !!

6. *Contradictions entre le darwinisme et la géognosie.* — La théorie darwiniste de la descendance parvient si peu à « s'adapter » aux faits géognostiques qu'elle ne trouve son salut qu'en les foulant aux pieds. Comme les genres végétaux et animaux n'ont subi aucune modification depuis des milliers d'années, et que, déjà à l'époque tertiaire, plusieurs étaient ce qu'ils sont actuellement, les darwinistes sont contraints d'avouer que les changements causés par l'adaptation et la sélection se produisent avec une lenteur sans pareille. Toutefois cela ne les gêne guère, ils supposent tout à leur aise les milliers et les milliards d'années exigés par la théorie. Mais ils tombent par là *a)* dans une première contradiction ; plus on prolonge le temps nécessaire à un tel développement, plus l'existence actuelle des ordres inférieurs (champignons, lichens, varechs, méduses, vers, etc.) devient inexplicable ; pourquoi, en effet, une lutte pour l'existence qui se serait poursuivie pendant des millions d'années n'aurait-elle pas eu pour ces ordres les conséquences *inévitables* que lui attribue le darwinisme ? Les deux genres les plus misérables de la faune primordiale, *lingula* et *discina* existent encore aujourd'hui, tandis que les genres bien mieux organisés, *obolus* et *orthis* ont disparu avec la période silurique. Ils s'embarrassent en outre *b)* dans une série de contradictions avec des faits positifs observés par la géognosie. Nous n'avons pas à résoudre la question de savoir si les roches cristallines dites « primaires » (gneiss, granit, schiste micacé) se sont formées par voie de refroidissement, ou par dépôts sédimentaires, ou par métamorphisme ; nous faisons seulement remarquer qu'il semble de plus en plus se confirmer que la plus grande partie des montagnes cristallines sont, quant à leur origine, plus anciennes que les formations sédimentaires, et ne se sont point formées de celles-ci postérieurement, à la suite d'une transformation volcanique, bien qu'elles aient été en partie soulevées postérieurement[1]. Ce qui est hors de doute, c'est que, au-dessus et à côté de ces masses cristallines, se trouvent des roches stratifiées (formations sédimen-

[1] Cf. Fr. Pfaff, *Allg. Geologie als exacte Wissenschaft*, Leipsig, 1873, pag. 129-144, 145-163.

taires ou secondaires) déposées par les eaux et renfermant des organismes pétrifiés. Ces formations sont au nombre de cinq ; la plus inférieure est la formation silurienne, puis viennent les formations carbonifère, triasique (grès bigarré, calcaire conchylien, argiles irisées), jurassique (lias, oolithe, jura blanc) et crétacée. Ces formations ne se trouvent pas également partout ; l'une manque ici, l'autre là ; le plus souvent ce sont les formations supérieures qui font défaut. On tire de l'inclinaison des couches la conclusion qu'elles ont perdu leur position primitive à la suite de soulèvements et d'affaissements successifs, mais très lents. Par place, ces formations superposées sont traversées par la roche cristalline qui, violemment soulevée par une action volcanique, se fit jour à travers cette croûte terrestre (par exemple les Alpes). Des inondations accompagnèrent ces éruptions, et les eaux, minant des masses de roches stratifiées, entraînèrent et finalement accumulèrent ces débris en monceaux très élevés (Rigi, Speer, Rossberg) ; on appelle cette formation molasse ou *formation tertiaire*, et la période de ces soulèvements répétés, *période tertiaire*. Parmi les pétrifications de ces formations tertiaires on trouve tout d'abord un monde végétal analogue au monde végétal actuel, et le mammifère doué d'un développement plus riche et plus parfait que le mammifère actuel. La période tertiaire se termine par une époque glaciaire pendant laquelle (sans doute à la suite de l'évaporation rapide de grandes masses d'eau) une partie considérable de la surface du globe doit avoir été couverte de glaciers ; cette conclusion est tirée soit de la présence de pierres polies par les glaciers dans des contrées actuellement dépourvues de glaciers, soit de l'existence des blocs erratiques[1]. Or, *a*) les darwinistes se voient forcés d'admettre que des milliers d'années se sont écoulés depuis la période glaciaire. Ils ont avancé des preuves en faveur de cette hypothèse, mais quelles preuves ! On a mesuré la quantité de limon déposée annuellement par une rivière, puis l'épais-

[1] Il va sans dire que nous n'avons rappelé ces faits que pour ceux de nos lecteurs auxquels le domaine de la géognosie est encore inconnu.

seur de la couche du limon de la vallée, et enfin divisé cette dernière quantité par la première; on a trouvé facilement ainsi des milliers d'années. Fort bien compté; à la condition toutefois que la rivière n'ait jamais été plus considérable qu'elle ne l'est maintenant! La nullité de cette preuve a déjà été démontrée par Fr. Pfaff[1], qui a en outre opposé un argument positif contre la supposition darwiniste; des recherches expérimentales consciencieuses sur le degré de friabilité des diverses roches l'ont amené à la conclusion que s'il s'était écoulé, comme on l'admet, 124000 ans, depuis l'époque glaciaire, le poli des roches sur lesquelles des glaciers ont passé aurait complétement disparu, et que l'époque glaciaire doit avoir précédé l'époque actuelle au plus de 8-10 siècles. *b)* Si les genres organiques étaient provenus les uns des autres successivement, par une suite de modifications imperceptibles, comme l'admet le darwinisme, on devrait nécessairement retrouver parmi les pétrifications les êtres qui forment transition d'un genre à l'autre ou d'une espèce à l'autre. Mais il en est tout autrement; chaque nouvelle couche d'une formation déterminée renferme un monde végétal et animal tout nouveau. Dans les formations carbonifères, on trouve les formes inférieures du règne végétal, mais gigantesques et en nombre immense, et tout à côté des mollusques, des écrevisses, même quelques genres de vertébrés, entre autres des poissons monocerques; le grès bigarré qui vient ensuite est pauvre en pétrifications; dans le calcaire conchylien apparaissent les coquilles bivalves, surtout la *terebratula;* l'étage suivant, les argiles irisées, ne renferme guère que quelques fougères. Mais tout à coup, avec le lias, apparaissent les sauriens qui jusqu'ici comptaient peu de représentants (nathosaurus, mastodonsaurus, simosaurus, dracosaurus), doués d'un développement puissant, et auprès d'eux, des *posidoniae,* et de nouvelles espèces de *terebratulae*; dans le jura brun, des pectinites; dans le jura blanc, des ammonites de toutes les grandeurs et des palmes;

[1] *Die neusten Forschungen auf dem Gebiete der Schæpfungsgeschichte,* Francf. M. 1868, pag. 41-85 et *Allg. Geologie,* 1873, pag. 285, 292, 217, sq.

dans la craie, les premiers oiseaux. Dans les formations de la période tertiaire, les grandes espèces de sauriens disparaissent, et nous trouvons à leur place les arbres, le cheval, le tapir, l'ours, le lion, etc. Bref, il est positif que déjà dans la période houillère l'on trouve tous les ordres du règne animal, animaux rayonnés, mollusques articulés et vertébrés (ces derniers représentés par leurs formes inférieures); que dans les principales périodes suivantes quelqu'une des formes inférieures ou moyennes atteint son plus haut point de développement (par exemple les sauriens dans la période du lias); que successivement des ordres toujours plus élevés parviennent à l'apogée de leur développement, tandis que ceux qui avaient culminé précédemment rétrogradent; enfin que chaque période commence subitement avec un monde végétal et animal complétement transformé, et se trouve souvent séparée de la précédente par une période presque dépourvue de plantes et d'animaux. *c)* Pour se débarrasser de ce fait incommode, Charles Lyell[1] a émis l'hypothèse suivante : il n'y aurait pas eu de catastrophe ou cataclysme faisant disparaître tout un monde végétal et animal pour faire place à un autre; loin d'être subits, les soulèvements de montagnes auraient été fort lents, de sorte qu'il aurait fallu (par exemple 88000 ans pour que les monts insignifiants du pays de Galles atteignissent leur hauteur actuelle. Cette hypothèse insoutenable, en présence des résultats des recherches relatives à la friabilité des roches, a été adoptée avec une vraie foi de charbonnier par Darwin et Hæckel dont elle faisait l'affaire. Cependant elle ne change rien à l'état des choses. Que les montagnes se soient élevées lentement ou rapidement, ce fait-ci demeure : les êtres intermédiaires qui, d'après la théorie darwiniste, doivent nécessairement marquer la transition d'une espèce ou d'un genre à un autre ne se retrouvent nulle part. Cette objection, qu'on a cherché à repousser en la tournaut en ridicule[2], conserve tout son poids malgré ses détracteurs; car, à supposer que les tri-

[1] *Principles of geology*, 1830.

[2] Gsc. Schmidt la traite de *dilettantisch* dans son ouvrage *Die Anwendung der Descendenzlehre auf den Menschen*, Leipsig, 1873, pag. 20.

dactyles constituent un membre intermédiaire entre les solipèdes et les multiongulés, en revanche tous les membres qui devraient faire transition entre ces trois familles manquent aussi bien que ceux qui devraient relier entre eux les milliers et les centaines de milliers de genres et d'espèces. La déclaration de Hæckel : « Les pétrifications n'ayant pas été entièrement conservées, les indices fournis par elles sont fort incomplets, » loin de renverser le fait affirmé plus haut, le constate au contraire. Dire que l'Europe et une partie de l'Amérique ont seules été jusqu'ici l'objet de recherches géognostiques sérieuses ne constitue pas davantage une réfutation ; est-ce donc en Afrique ou en Chine qu'il faudrait chercher les générations intermédiaires entre les musaraignes et les chauves-souris d'Allemagne? Enfin, quand Hæckel dit (pag. 304) que des périodes de soulèvement ont toujours suivi les périodes d'affaissement, et que des dépôts étant impossibles dans les premières, ce fait explique pourquoi les membres intermédiaires ne nous ont point été conservés, comme les membres transitoires manquent partout sur la terre, il faudrait admettre que l'action des périodes de soulèvement s'est exercée simultanément sur toute l'étendue du globe. (Que devient la mer dans ce cas ?!) D'ailleurs il n'est point vrai qu'une période de soulèvement soit régulièrement intervenue entre deux couches paléontologiquement différentes. Exemple : tous les géologues reconnaissent que la roche jurassique dans sa totalité, depuis le Fichtelgebirge jusqu'au lac Léman, s'est formée successivement, mais sans interruption par voie de dépôt marin ; malgré cela, au-dessus des térébratules, des bélemnites et des sauriens, on rencontre subitement et sans aucun membre intermédiaire les posidonies du schiste, et au-dessus de celles-ci, encore sans transition, les pectinites et les térébratules du jura brun. Après le calcaire conchyllien et avant le lias furent déposées les argiles irisées, ce qui nous indique une période d'affaissement et non de soulèvement ; par conséquent, si les térébratules du lias étaient issues par voie de descendance et de modification successive de celles du calcaire conchylien, nous devrions nécessairement retrouver les formes intermé-

diaires dans les argiles irisées; or, ni en Wurtemberg, ni en France on n'en aperçoit la moindre trace. Ainsi nous voyons que, abstraction faite des soulèvements et des catastrophes violentes de l'époque tertiaire, déjà dans les périodes où les formations secondaires se sont déposées, il est survenu des cataclysmes en ce sens qu'à diverses reprises flore et faune ont été anéanties pour faire place à une flore et à une faune nouvelles, c'est-à-dire créées à nouveau. Voici à ce sujet le jugement de celui qui a découvert la faune primordiale, J. Barraude; on ne l'accusera pas d'être un « dilettante. » « Comme conclusion de nos recherches, nous devons déclarer que l'observation directe contredit radicalement toutes les conséquences de la théorie de la descendance. L'étude de chaque rameau du règne animal démontre que ces affirmations sont en contradiction avec les faits. Les divergences sont si nombreuses et si frappantes, que la faune réelle, aussi bien dans ses premières apparitions que dans son développement ultérieur, semble avoir été disposée en vue de réfuter chaque point de cette théorie[1]. » Gœppert qui connaît à fond la flore paléontologique dit de même : « En présence des faits, on ne peut concevoir comment toutes ces formes si diverses de la flore paléozoïque ont pu provenir les unes des autres, et finalement, c'est la conséquence nécessaire de la théorie, descendre d'une forme primordiale unique sous l'influence de la variation individuelle, de la lutte pour l'existence et de l'adaptation, et l'on reconnaîtra que la doctrine de la transformation de la flore fossile n'a pas plus de fondement que celle de la transformation de la faune fossile dont Reuss[2] a, selon moi, démontré l'inanité de la manière la plus concluante[3]. »

Rem. Pendant la période pliocène, la Sicile se trouvait à trois cents pieds au-dessous de la surface de la mer ; elle émergea à l'époque interglaciale ; attenante alors à l'Afrique, elle s'affaissa ensuite en partie ; la faune et la flore actuelles existaient déjà lorsque se produisirent les phénomènes volcani-

[1] Trilobites, Prag, 1871, pag. 268, sq.
[2] Lotos, Prag, 1862, pag. 110.
[3] *Jahrb, für Miner, u. Geol.*, 1865, pag. 300.

ques auxquels cette île doit ses montagnes et ses vallées. Ainsi, « la plupart des animaux ont survécu aux soulèvements et aux affaissements du pays; la nature organique a subi une modification bien moins considérable que la nature inorganique, fait difficile à concilier avec l'hypothèse de Darwin, et qui témoigne contre l'idée d'une transformation continue et régulière des espèces végétales et animales. » (O. Heer, *A. Escher v. d. L.*, pag. 111, etc.) Au témoignage de Barraude et de Gœppert, nous ajoutons encore celui de Smarda : « La critique scientifique dévoile dans le système darwiniste nombre de côtés faibles; il n'explique point l'origine, il fait seulement remonter à quelques types, ou à un type primitif, la cellule primordiale. La modification sans cause est contraire à la *loi d'inertie* qui règne aussi bien dans le monde organique que dans le monde inorganique. La matière et ses affinités ne se modifient point sans cause ; le système se heurte donc encore contre la *loi de causalité*. Il remplace la loi par le hasard, etc. (*Zoologie*, I, 150.)

II

La vie organique provient de la matière inorganique par une voie mécanique.

Examen et réfutation de cette thèse.

Il est donc prouvé que le darwinisme ne parvient point à justifier sa thèse : les espèces supérieures proviennent des espèces inférieures par le moyen de causalités extérieures et fortuites. Il reste à examiner sa seconde affirmation : la vie organique peut naître de la matière inorganique par voie mécanique. Hæckel (pag. 14) dit hardiment : « Tous les corps naturels que nous connaissons sont animés au même degré ; l'opposition entre mort et vivant n'existe pas dans le monde des corps. Toute matière est pourvue de vie ; les mouvements soit des plantes, soit des animaux s'expliquent mécaniquement par des causes physiques. » D'après cela, du carbonate de chaux mis en contact avec de l'acide nitrique constituerait une

matière animée, et les mouvements des animaux, les vibrations de la substance cérébrale qui doivent constituer la pensée seraient un *procès* physique au même titre que l'effervescence de la chaux. Le cadavre en décomposition d'un chien serait donc une matière animée dans le même sens qu'un chien vivant ! Celui qui aboutit à une pareille affirmation s'est conduit lui-même *ad absurdum*. Alexandre de Humboldt arrive à une conclusion fort différente de celle de Hæckel. (*Rem. 1.*) Hæckel, d'ailleurs, ne réussit pas à maintenir son dire, et se contredit lui-même quand il écrit (pag. 26) : « Il est vrai que la théorie darwiniste n'explique point les propriétés de la matière organique ; » mais il se console en ajoutant : « Nulle part nous ne parvenons à une explication de la raison dernière. » Ayant dit cela, il croit avoir acquis le droit de se contredire une seconde fois en répétant sa première affirmation (pag. 275) : « On considérait les organismes comme animés ; aujourd'hui cette idée peut être regardée comme entièrement renversée. » (Renversée par un système « qui ne parvient point à expliquer les propriétés de la matière !! ») Malgré cela, il tente une explication : « L'instabilité (*Zersetzbarkeit*) de la matière carbonique est la cause de tous les phénomènes de mouvement. » Le sujet de cette proposition fait violence à la chimie qui, jusqu'ici, a toujours rangé le carbone au nombre des corps simples, c'est-à-dire indécomposables ; le prédicat ne vaut guère mieux. L'être organisé se distingue de l'être inorganique non-seulement par les combinaisons chimiques qu'il produit en lui-même, mais encore et surtout par ceci : les corps inorganiques ne présentent que des modifications dont chacune est produite par une cause extérieure, tandis que nous trouvons chez les corps organisés des séries de modifications dont la totalité, il est vrai, est causée par certaines circonstances extérieures (air, nourriture, etc.), mais dont la succession se produit en vertu d'une loi (*Werdegesetz*) particulière au genre et à l'espèce, et d'une manière uniforme chez tous les individus de même espèce. Hæckel ignore complétement ce trait caractéristique de la vie organique. C'est ce qui lui permet d'ajouter (pag. 175, sq.) « que la formation d'une cellule primordiale est

complétement analogue à celle d'un cristal[1]. « Par l'évaporation de la dissolution d'un sel, des cristaux se forment et s'accroissent ; la croissance des organismes a lieu d'une manière analogue, toutefois non par juxtaposition, mais par intussusception. » Qui ne se rappellerait ici la recette d'un antique manuel de peinture : « Les œillets se peignent cemme les roses, seulement tout autrement ! » Hæckel cherche à prouver cette prétendue analogie par une nouvelle affirmation : « Le cristal possède en vertu de sa composition chimique une tendance (*Trieb*) à prendre une certaine forme (octaédrique, rhomboïdale, etc.), mais à côté de cela on remarque chez lui une adaptation au milieu où il se trouve et à la pression de l'air ; or ces deux traits se retrouvent dans l'être organisé. » Cela est tout simplement inexact ; car le cristal, quelque grandes dimensions qu'il atteigne, conserve toujours la même forme (les dérivations d'une forme fondamentale sont toujours mathématiquement semblables à celle-ci) ; la cellule organique, au contraire, forme, en se développant des organes semblables entre eux. Elle forme dans les plantes : *a)* par voie de juxtaposition, le tissu cellulaire, *b)* par voie de soudure et de résorption, les vaisseaux ; elle forme dans l'animal ; *a)* par voie de juxtaposition, les tissus de l'épiderme et des glandes, les muscles et le cristallin, *b)* par voie de soudure et de résorption, les filaments nerveux et les vaisseaux capillaires, *c)* par la production (*Ausschiessung*) de nouvelles cellules, le tissu des ligaments, des os et des cartillages. Où trouver chez les cristaux le pendant de cette activité ? De plus le cristal demeure tel qu'il est aussi longtemps que des causes extérieures n'agissent pas sur lui. Ces causes sont : *a)* mécaniques *sensu stricto*, par exemple coups, coupure, etc. ; elles ruinent le cristal : *b)* chimiques et conformes à sa nature ; elles accroissent le cristal ; ce cas se produit par exemple quand on plonge un

[1] Liebig et Wundt protestent contre une telle affirmation ; ce dernier dit (*Hdb. d. Physiol.*, 3e Aufl., pag. 129) : « La théorie de Schwann d'après laquelle la formation des cellules consisterait en une cristallisation par couches est aujourd'hui abandonnée comme inconciliable avec le résultat de nombreuses expériences. »

cristal d'un sel dans une dissolution saturée du même sel; *e)* chimiques, mais contraires à la nature du cristal; elles le détruisent par décomposition. Quant au cristal, il est en lui-même sans mouvement et sans vie. La cellule organique, au contraire, ne demeure pas un instant semblable à elle-même; elle est perpétuellement en voie de modification, les conditions extérieures demeurant d'ailleurs les mêmes. Nous avons fait remarquer[1] que la cellule végétale est soumise à une loi (*Werdegesetz*) qui a pour effet le dépôt de nouvelles couches pelliculaires à l'*intérieur* de son enveloppe, ainsi que la dénomination et la disparition du protoplasma, tandis que dans la cellule animale le plasma se maintient et forme en son milieu un noyau, centre d'une activité dirigée vers l'extérieur où se forment de nouvelles couches pelliculaires. Il est donc évident qu'il n'y a pas la moindre analogie entre la formation d'une cellule et celle d'un cristal. Quand Hæckel parle, à propos du cristal, d'un *Bildungstrieb*, il ne fait que prononcer une phrase mystique, et quand il refuse de reconnaître la loi inhérente à la cellule organique, il renouvelle l'histoire du boiteux Achille qui ne parvient pas à rattraper la tortue. A quelque époque, et de quelque manière qu'ait eu lieu la naissance de la cellule organique la plus élémentaire capable d'un développement ultérieur, c'est-à-dire capable de vie, il est certain qu'elle n'a pu se produire qu'en vertu d'une loi distincte des lois physiques et chimiques ordinaires. La substance inorganique se comporte d'une manière absolument dépendante et passive vis-à-vis de ces lois; la substance organique possède en elle-même une activité effective qu'on ne parvient point à expliquer par des influences extérieures telles que les influences physico-chimiques.

Rem. 1. La partie supérieure d'une gemme antique représente un certain nombre de jeunes gens rangés à la manière des chœurs en face d'un nombre égal de jeunes filles; entre ces deux bandes se tient un personnage élevant un flambeau allumé. La partie inférieure de la gemme porte les mêmes figures, mais le génie a éteint et renversé son flambeau, et les

[1] § 68 du volume.

jeunes gens se sont précipités dans les bras des jeunes filles. Humboldt, sans prétendre par là donner la vraie explication archéologique de ces symboles, trouvait que cette gemme rendait fort bien sa manière de voir ; le génie porteur du flambeau représente la puissance de la vie, les jeunes gens et les jeune filles figurent les éléments matériels du corps; aussi longtemps que la puissance de la vie domine, ces éléments sont maintenus les uns vis-à-vis des autres dans un état de tension qui assure la persistance du corps vivant; mais que le flambeau de la vie vienne à s'éteindre, et aussitôt commence cette combinaison chimique de la matière, que nous appelons la corruption.

Rem. 2. Si la naissance de la cellule organique était un fait mécanique, on devrait pouvoir obtenir une cellule de ce genre par voie d'expérimentation physico-chimique. Voyez sur l'inanité des résultats de pareilles tentatives; Liebig, *Chem. Briefe*, pag. 366; Huxley, *Vorles. über unsere Kenntniss*, pag. 62; Nægeli, *Ueber Entsteh. u. Begriff der naturhistor. Art.* pag. 45; Funke, *Lehrb. der Physiologie*, 1866, II, pag. 112; Smarda, *Zoologie*, 1871, I, pag. 151. Darwin et Hæckel ont cru découvrir dans les montagnes ce qu'ils n'ont pu trouver dans le laboratoire, une cellule primordiale pétrifiée; ils l'ont appelée *eozoon*; mais King, Rowney et Vogelsang ont démontré que ce minerai n'était point une pétrification, mais une simple formation globulaire commune à diverses roches.

Rem. 3. Ne parvenant pas à expliquer la naissance de la vie organique, le darwiniste R. O. Meibauer (*Die physische Beschaffenheit des Sonnensystems*, Berlin 1872, pag. 96) a eu l'heureuse pensée de faire venir la vie du dehors: « Les premiers germes (de vie organique) nous ont été apportés par l'intermédiaire de l'air qui remplit l'espace, » c'est-à-dire qu'ils nous sont venus des corps célestes. L'ingénieux écrivain ne songe pas à se demander si et comment la vie organique aurait pu naître là-bas de la matière inorganique par voie mécanique. Evidemment ces germes vinrent d'Utopie, contrée où tout est possible.

LA PENSÉE ET LA RÉALITÉ

ESSAI DE RENOUVELER LE CRITICISME [1]

II

De l'absolu.

Toute la philosophie n'est au fond que la doctrine qui fait connaître la notion de l'absolu, qui fixe l'origine, la signification et la valeur objective de cette notion.

Par absolu ou inconditionné nous entendons ce qui existe par soi-même, c'est-à-dire une chose dont l'existence n'est liée à celle d'aucune autre, n'a aucun principe d'existence différent d'elle-même.

Cette notion ne saurait évidemment provenir de l'expérience, car nous ne trouvons nulle part, dans le domaine de l'expérience, rien qui y corresponde. *En fait* donc il n'existe pas d'objet connaissable existant pour lui-même et indépendamment du sujet qui le connaît. Mais en est-il de même du domaine de l'*idée?* Peut-on concevoir un objet indépendant du sujet qui le connaît et un sujet indépendant de l'objet connu ? Il faut évidemment donner une réponse négative quand il s'agit du sujet, c'est-à-dire de la représentation ; il est contradictoire en effet d'admettre une représentation sans quelque chose de représenté.

Bain affirme la chose aussi pour l'objet, mais au moyen de considérations qui renverseraient sa propre théorie sur le ca-

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie,* livraison de janvier 1877.

ractère relatif de la connaissance. Herbert Spencer cherche à prouver qu'un objet absolu implique contradiction, tout en étant obligé d'admettre un objet absolu. Mais il n'arrive à trouver cette idée contradictoire qu'en mettant cet objet existant par lui-même en rapport avec la représentation du temps.

Il y a deux degrés à distinguer dans l'idée de l'absolu. Nous pouvons simplement supposer qu'en dehors de l'expérience, qui embrasse tout le monde visible, il peut exister encore quelque chose, tout un monde peut-être, sans prétendre décider si ce quelque chose est ou non en rapport quelconque avec notre expérience. Bien loin d'être contradictoire en elle-même, vu le caractère limité de notre science empirique, cette idée est inévitable. Cette notion de l'absolu n'en est pas moins problématique, vide, privée de tout contenu positif. Nous pouvons admettre, en second lieu, qu'à la base de notre expérience il existe quelque chose qui ne fait partie de cette expérience ni immédiatement, ni médiatement, mais qui se trouve entièrement en dehors d'elle et qui n'en dépend pas. Cette seconde notion de l'absolu réclame nécessairement une détermination positive.

Kant ne donne pas moins de quatre définitions diverses de l'absolu incompatibles les unes avec les autres. Il a d'abord pris l'absolu dans le premier sens que nous venons d'indiquer; il entend aussi par là la chose en soi, les noumènes produisant nos représentations; il a aussi attribué à l'homme une causalité suprasensible qu'il place dans la raison et dans l'entendement à titre de chose en soi, les idées de la raison. Kant prétend encore que les corps ne sont pas seulement des noumènes, des choses en soi quant à l'idée, mais que les choses que nous connaissons dans l'espace existent réellement et sont de vrais noumènes, des choses en soi; enfin pour mettre le comble à la confusion, Kant affirme encore que les choses dans l'espace existent bien réellement sans être des choses en soi, mais de purs phénomènes. Stuart Mill est tombé dans le même malentendu. Il n'admet sans doute aucun principe *a priori*, il ne veut pas que nous affirmions rien sur les noumènes ou choses en soi, si ce n'est qu'ils existent et qu'ils ont la

faculté d'affecter notre connaissance. Il ne veut pas même considérer comme noumène, chose en soi, le principe d'identité et le principe de contradiction. Comme Kant il confond la chose réelle avec le phénomène et d'autre part il voit dans le phénomène un effet de la chose réelle. Au fond cependant il demeure empirique pur et nie tout noumène, toute chose en soi. Pour Hamilton la notion de l'absolu est exclusivement négative ; elle doit nous être venue par une révélation miraculeuse. Herbert Spencer voit dans l'absolu la cause du relatif, du conditionné, ou aussi de la matière.

Nous avons déjà montré que la notion de l'absolu est fondée dans notre intelligence. Reste à savoir maintenant si cette notion possède une valeur objective, c'est-à-dire si quelque chose lui correspond dans le monde réel. C'est la manière d'être de la réalité qui seule peut nous donner ici une réponse.

On ne peut concevoir que de trois manières les rapports du sujet et de l'objet, de la connaissance et des choses. Ou bien la connaissance et l'objet ne sont qu'une seule et même chose. Mais cette idée est réfutée par le simple fait que nous nous distinguons du monde extérieur. Si la connaissance est une avec moi, elle ne saurait être une avec les objets extérieurs et si elle forme un tout avec eux, elle ne saurait former un tout avec moi. La conscience unit en elle (idéellement) les objets qu'elle distingue ; elle ne saurait par conséquent se confondre avec eux pour former un tout. En second lieu, la connaissance et l'objet sont deux choses différentes qui toutefois vont si naturellement l'une avec l'autre qu'il n'y a rien dans leur essence qui ne soit compris dans leurs rapports réciproques. C'est l'opinion de ceux qui nient tout absolu en dehors de l'expérience. En troisième lieu, avec le vulgaire, en admet que l'objet n'est pas dans son essence nécessairement en rapport avec la connaissance, c'est-à-dire que l'objet existe indépendamment du sujet, cet objet est un noumène, une chose en soi, un objet transcendantal. Il reste à savoir si ce noumène est bien réellement constitué tel qu'il nous apparaît (c'est-à-dire comme un monde de corps). Mais il est certain qu'il y a un objet transcendantal, un objet indépendant de toute expérience

derrière la réalité donnée, en un mot la nature entière n'est pas nécessairement, primitivement en relation avec nous, et avec notre faculté de connaître. En effet nous savons que la nature vraie d'un objet est appelée sa propre nature et la vraie connaissance d'un objet n'est autre que la connaissance de ce qui lui est vraiment propre. Si donc l'essence totale de l'objet était primitivement en rapport avec notre connaissance, s'il n'y avait rien dans le dit objet qui ne fût naturellement agencé de façon à être connu, alors l'erreur serait impossible, c'est-à-dire il ne saurait y avoir désaccord entre la connaissance et les objets. L'objet ne serait alors pour lui et dans son essence que ce qu'il est pour la connaissance ni plus ni moins. L'objet serait tout ce qu'il paraît être au sujet et par contre il ne pourrait apparaître autre au sujet qu'il n'est en réalité. Or nous savons qu'il y a de l'erreur dans notre connaissance. Le cas principal est justement celui-ci: Nous connaissons mieux, nous croyons connaître tout un monde d'objets indépendants de nous. Cela montre qu'il n'y a pas coïncidence parfaite entre la connaissance et les objets, qu'ils ne s'appartiennent pas l'un à l'autre par toute leur essence, mais qu'il y a en eux des éléments ayant d'autres conditions, d'autres bases que leurs rapports réciproques. La conscience d'un objet qui n'existe pas pour le sujet, d'un être différent du monde phénoménal, prouve de fait, à elle seule, qu'un tel objet existe, que le phénomène et l'être ne coïncident pas entièrement dans la réalité. A la vérité l'objet échappant à notre expérience ne saurait être invoqué comme témoin de sa propre existence, mais nous pouvons invoquer le témoignage du second facteur de la connaissance qui réside en nous et sa déclaration est pleinement suffisante. Il ne s'agit en effet que de rapports entre la connaissance et l'objet que nous avons à constater en fait. Notre notion de l'absolu n'est donc pas une idée exclusivement problématique et limitative, ni une représentation négative et incompréhensible que nous aurions obtenue par une révélation miraculeuse; c'est encore moins une généralisation erronée de l'expérience, mais bien un vrai fondement de la pensée qui porte avec lui la preuve de sa valeur objective.

A ces considérations si simples viennent s'ajouter des définitions et des preuves plus concluantes en faveur de l'absolu. L'expérience, qui n'est d'accord ni avec les lois logiques, ni avec les notions du réel, des objets impliqués en elles, l'expérience dépose toutefois en faveur de la valeur objective de ces lois et les garantit. Ces lois logiques sont le principe d'identité, celui de contradiction, celui d'unité. Evidemment elles se rapportent à la réalité, à la connaissance. Et toutefois rien ne correspond pleinement à ces lois dans le monde de l'expérience; il faut donc qu'il y ait au delà quelque chose d'autre, une chose en soi, inconditionnée, un absolu auquel elles se rapportent. Comme il se trouve que les lois logiques renferment des conséquences qui ne sont pas d'accord avec l'expérience, qu'elles expriment une notion d'objets à laquelle rien ne correspond réellement dans le monde de l'expérience, ce fait pourrait conduire à mettre en question la valeur objective des lois logiques et des notions renfermées en elles. Mais il résulte d'autre part d'un examen attentif de ce que l'expérience nous donne que la manière d'être empirique des objets ou de la réalité en général ne saurait en être la manière d'être propre, primitive, absolue. De sorte que l'expérience elle-même nous renvoie nécessairement à un côté ou à une nature de la réalité qui se trouve en dehors de son domaine. D'où il suit que la notion de l'objet qui trouve son expression dans les lois logiques se rapporte à cette face de la nature qui existe en dehors du monde de l'expérience. De sorte que quand elle est en désaccord avec les lois logiques, l'expérience dépose en faveur de la valeur objective de ces lois. Ce qui trouve son expression dans les lois logiques c'est la notion de l'absolu, de l'inconditionné, de ce qui existe par soi-même.

L'unique principe *a priori* est le principe d'identité : en soi, dans son essence propre, chaque objet est identique à lui-même. C'est là le principe *a priori* de toute pensée et de toute connaissance. Il faut s'en servir comme du principe supérieur qui permet de considérer philosophiquement les choses. Et ce principe, qui seul rend l'expérience possible, nous offre la possibilité et le moyen de nous élever au-dessus de l'expérience.

Le principe d'identité est à la fois immédiatement certain et un principe positif de la connaissance. Pour prouver que les jugements synthétiques *a priori* sont possibles, nous n'avons pas besoin de recourir à l'idée si peu naturelle et si arbitraire de Kant qui veut que dans ce but les principes *a priori* soient extérieurs et exclusivement mécaniques, rattachés les uns aux autres par une disposition spéciale de l'organe cognitif. La possibilité des jugements synthétiques *a priori* résulte de l'essence logique elle-même de ces notions. Le principe d'identité est le seul qui soit parfaitement *a priori*. Les autres principes *a priori* découlent de la combinaison du principe d'identité avec les données de l'expérience et de l'application de ce principe à l'expérience.

Kant a parfaitement bien vu qu'on ne peut rien déduire de simples concepts *a priori*. Mais il ne trouva d'autre moyen d'établir ce fait que de nier complétement la valeur des concepts *a priori*, de leur refuser en général toute valeur, quand il s'agit de comprendre la réalité et de n'admettre entre eux et elle aucun rapport logique. Cette idée n'est pas seulement fausse, mais encore inutile. De fait on ne peut rien conclure de concepts *a priori*, parce qu'il n'y a qu'un seul et unique concept *a priori*. Il ne saurait y avoir par conséquent aucun principe *a priori*, si l'expérience n'intervenait pour nous donner de la réalité un autre concept que celui que nous en avons *a priori*. C'est uniquement sous l'influence de l'expérience que le principe d'identité, chargé de rendre notre concept de l'*a priori*, devient un jugement synthétique susceptible d'être employé comme principe de la connaissance. Aussi ce principe ne profite-t-il qu'à la seule expérience; on ne saurait en tirer une métaphysique, une connaissance de l'absolu, placée en dehors du domaine de l'expérience.

Nous avons donc : 1° Une connaissance générale *a priori ; en lui-même, dans son essence propre chaque objet réel est identique à lui-même et inconditionné, absolu ;* et 2° une connaissance générale provenant de l'expérience; *tout ce qui est connaissable est conditionné.* Il n'y a point de connaissances plus générales que ces deux-là ; il n'en existe pas une troisième qui

puisse être mise au même rang. Car il suffit de ramener ces deux principes généraux à un coëfficient pour se convaincre qu'ils forment une disjonction complète. En effet, il ne peut y avoir que deux genres de non-identité avec soi-même, la non-identité avec soi-même inconditionnée dont la formule est : *A comme tel est B ;* et la non-identité conditionnée ou relative : A est (sous certaines conditions) B. Mais le premier genre de non-identité avec soi-même est une contradiction et une impossibilité, en réalité il ne reste donc que la seconde. Or, toute non-identité avec soi-même qui ne va pas jusqu'à la contradiction est étrangère à l'essence primitive de la réalité ou des objets, ce qui revient à dire qu'elle est synonyme du conditionné, si bien que l'une des expressions peut être substituée à l'autre. Au lieu de dire : tout objet réel, tout ce qui existe est ou bien identique à soi-même ou non-identique, on peut dire : tout objet réel, tout ce qui existe est ou identique à soi-même ou conditionné. Or, ce qui est identique à soi-même rentre dans le premier principe *a priori*, et ce qui est conditionné rentre dans le second principe *a posteriori ;* il ne saurait y avoir une troisième alternative.

Nous ne prétendons nullement avoir découvert un principe nouveau ; nous avons voulu montrer uniquement que dans les lois logiques connues de tous se trouve exprimé un concept de la réalité ou de l'objet, que rien ne correspond parfaitement dans le monde empirique à ce concept, et que celui-ci n'en est pas moins le principe de la connaissance empirique et que la valeur objective en est confirmée par les données de l'expérience. Les philosophes n'ont offert trop souvent à l'esprit humain que des rêveries, nous estimons lui offrir une découverte de nature à avoir des conséquences utiles pour la science.

III

Conséquences principales.

Le seul principe *aprioristique*, celui de l'identité, fermement établi, il est plusieurs conséquences qui en découlent :

elles viennent toutes, par le même mode d'argument, déposer en faveur de la valeur objective du concept rationnel de l'essence des choses, simplement parce que les faits de l'expérience ne s'accordent pas avec ce concept.

Nous avons d'abord le fait du changement, de la succession. en un mot du *devenir*. De quelque côté qu'on l'envisage, le devenir ne saurait faire partie de l'essence propre, vraie, absolue des choses ou de la réalité. Ce qui change, varie et se modifie ne saurait être le vrai et le primitif; ce qui devient se renie soi-même, se fuit, se dissout soi-même. Du reste, ce qui change n'est pas une pure apparence, et la succession de ce qui se change n'est pas une simple manière de voir subjective. En effet, les changements nous sont donnés réellement, immédiatement, aussi leur réalité ne saurait-elle être mise en doute. Il n'y a non plus aucune contradiction logique dans l'essence du changement. Mais le monde des choses qui changent est totalement distinct, différent du monde des choses en soi, c'est-à-dire, aucun changement, aucun devenir ne saurait affecter l'essence vraie, primitive de la réalité. De sorte que ce qui change, varie et devient, précisément en ne s'accordant pas avec notre concept *aprioristique* de l'essence primitive et propre des choses, prouve et confirme la valeur objective de ce concept.

Passons à la loi qui préside au changement, à la loi de causalité.

L'idée de causalité n'est ni d'une nature exclusivement aprioristique, comme Kant le prétend, ni purement empirique. Elle est la conséquence de deux prémisses dont l'une est le concept primitif de l'ensemble même des choses, qui a son expression dans les lois de la raison (le principe d'identité), et l'autre le fait du changement, du devenir, qui ne peut être connu qu'au moyen de l'expérience. D'où vient la certitude de ce principe : tout changement doit avoir une cause ?

On nous accordera sans peine que l'identité avec soi-même et le changement sont deux notions incompatibles, s'excluant l'une l'autre. Le changement est un manque d'identité, un désaccord avec lui-même de l'objet qui se change. Le change-

ment est le seul mode qu'ait un objet de montrer à l'intuition, de manifester sa non-identité avec lui-même. Tout autre mode impliquerait une contradiction, par conséquent une impossibilité. Mais deux déterminations incompatibles forment une contradiction, dès qu'on les affirme d'un seul et même objet et sous le même rapport, ainsi quand on prétendrait qu'un cercle est carré. Quand donc on prétend affirmer d'un objet qu'il est identique avec lui-même, on doit dire en même temps qu'il ne peut changer, de même qu'on doit dire que tout objet qui change ne peut être identique avec lui-même. Or qu'on admette qu'en lui-même, quant à sa propre essence, chaque objet est identique à lui-même, il en résulte immédiatement que le changement ne saurait affecter l'essence propre des choses, qu'il leur est complétement étranger.

De là deux autres conséquences :

1° Du moment où le changement est étranger à l'essence même des choses, on ne peut concevoir le changement comme existant en lui-même et pour lui-même. En effet s'il existait en lui-même, indépendamment de toute autre chose, il serait justement quelque chose de réel, dont l'essence propre consisterait dans le changement, ce qui est contraire à notre hypothèse. Tout ce qui arrive, devient, ne peut donc être considéré que comme la manière d'être de quelque chose qui existe, d'un objet en lui-même immuable. Tout ce qui surgit et devient présuppose donc déjà un état antérieur de la chose dans laquelle le changement s'effectue.

2° Mais l'avénement d'un changement est aussi conditionné. Il ne peut procéder, ce changement, de l'essence propre de la chose, par conséquent pas de l'état antérieur de l'objet, puisque le changement est étranger à tout objet en lui-même. Il faut par conséquent que tout changement dans une chose procède soit d'un autre changement dans la dite chose, soit d'une influence venant du dehors. Mais comme tout changement antérieur dans l'état d'une chose lui est aussi étranger en lui-même que celui qui suivrait, il faut, en dernière analyse, recourir à une action du dehors affectant l'objet en lui-même identique.

On le voit, notre notion de causalité se lie de la façon la plus étroite à la connaissance que nous avons de choses absolues, inconditionnées, existant pour elles-mêmes. L'idée d'une existence absolue n'est qu'une expression spéciale de la notion d'identité avec soi-même. Ce qui est identique avec soi-même est nécessairement inconditionné, absolu, vu qu'il n'est dans aucune relation essentielle avec quelque chose en dehors de lui. Du moment donc où l'esprit est dès l'abord forcé de concevoir tout être réel comme identique à lui-même dans son essence, on conçoit en même temps cet objet comme inconditionné, absolu, existant par lui-même. Mais l'identité avec soi-même et le changement ne peuvent se trouver immédiatement dans une seule et même notion. Si l'une des deux déterminations fait partie de l'essence propre de la chose, ce ne saurait être le cas de l'autre. C'est donc la même notion *a priori* qui nous oblige à admettre des choses qui existent par elles-mêmes ou des objets, et à ramener tous les changements à des causes.

Ce qui prouve bien que la notion de causalité et celle de chose existant par soi ont un principe, une origine commune, c'est que ordinairement la conscience impartiale entend toujours par cause des *choses*, des *objets*.

Du reste nous venons de dériver la notion de causalité, telle qu'on l'entend ordinairement, telle qu'elle est commune aux hommes et aux bêtes. Quand on conçoit la notion de causalité scientifiquement, voici les conséquences de la plus haute importance qui découlent de ce principe : *Tout changement a sa cause*. 1° A proprement parler la vraie cause d'un changement ne peut être qu'un autre changement; 2° les causes et les effets se rattachent les uns aux autres par des lois qui ne peuvent elles-mêmes subir aucun changement. La conception ordinaire de la notion de causalité se distingue de la conception scientifique, ne tire pas ses conséquences et ne les incorpore pas à la notion. Il s'agit de dériver maintenant ces conséquences avec le plus grand soin.

Il y a trois points à prouver : 1° Par cause, au sens propre du mot, il ne faut entendre que ce qui produit un changement

comme tel ; 2° que la cause en ce sens ne peut être qu'un autre changement ; 3° que cette cause doit nécessairement précéder l'effet.

On a l'habitude, dans chaque effet, d'admettre aussi un élément passif. Tout effet est considéré comme la modification d'un objet par un autre ; celui-ci est appelé la partie active, l'autre la partie passive dans leur rapport réciproque. Il est évident qu'un produit qui résulte de l'action d'un objet sur un autre doit être nécessairement déterminé par la nature de ces deux objets. Toutefois on n'appelle cause du produit que la partie *active* et non la partie passive. Le soleil, par exemple, produit des effets fort divers suivant les objets sur lesquels il agit : il fond la glace, il active la croissance des plantes, il brunit le visage. Il est manifeste que la nature de ces effets dépend de la nature différente des objets sur lesquels le soleil agit. La raison suffisante pour laquelle la glace fond au soleil à une certaine température ne réside pas seulement dans l'action de la chaleur solaire, mais tout autant dans la nature de la glace. Mettez une pierre dans les mêmes circonstances et elle ne fondra pas. Toutefois on n'appelle pas la glace cause de sa propre fusion, mais uniquement la chaleur solaire. Et la langue a parfaitement raison, car par cause d'un effet on ne peut entendre que ce qui ne contient pas seulement la raison suffisante de la nature de cet objet, du moins, en partie, mais avant tout le principe qui a produit l'effet, qui en a provoqué l'existence. Une cause comme telle est le principe de quelque chose qui est arrivé, d'un changement. Ce n'est que par suite d'un malentendu qu'on en vient à appeler cause ce qui n'a eu aucune part à l'avénement des changements.

Les deux autres propositions à prouver sont étroitement liées, parce qu'elles découlent d'un seul et même principe, ou mieux de deux, l'un métaphysique, l'autre relevant des sciences naturelles. Le principe métaphysique est le même sur lequel repose la notion de causalité, savoir le concept *a priori* d'après lequel tout changement est étranger à l'essence propre, originaire des choses. D'où il suit que les conditions ou la cause d'un changement ne résident jamais dans la nature permanente

d'une chose, en d'autres termes, que d'un état de repos il ne peut jamais provenir un changement.

Le principe tiré des sciences naturelles consiste dans le fait que nous ne connaissons rien de la causalité, si ce n'est la permanence, l'uniformité avec laquelle les phénomènes se succèdent. Ce principe n'a nul besoin d'être prouvé, bien que des auteurs perspicaces, comme Brown et Stuart Mill, ne se soient pas doutés des conséquences de cette proposition.

Il faut donc distinguer entre deux acceptions du mot cause, une philosophique, l'autre empruntée aux sciences naturelles. Appelée à découvrir les causes données des phénomènes, les conséquences découlant de certains antécédents donnés, la science de la nature doit entendre par cause d'un effet le tout, la somme des antécédents de cet effet. La nature des antécédents détermine en effet celle des conséquences. Appelée au contraire à rechercher et à établir la loi de causalité en général la philosophie ne peut entendre par cause que des changements, parce que la loi de causalité ne consiste qu'en ceci, que chaque changement soit déterminé par un changement antérieur. Il va de soi qu'une cause, dans cette dernière acception, doit être nécessairement antérieure à son effet, car la causalité d'un objet consiste justement dans le fait qu'il vient toujours antérieurement. Si la cause et l'effet pouvaient être simultanés, alors, comme le remarque fort bien Schopenhauer, la chaîne entière, la série entière des causes et des effets serait présente en même temps et il ne pourrait être question d'une succession.

Si en parlant des choses on n'a pas toujours en vue des objets, on entend cependant désigner par là, au moins, les forces permanentes qui agissent dans la nature. Ainsi, d'après cette terminologie, la gravitation de la matière est la cause de la chute des corps sur la terre et du mouvement des planètes autour du soleil. Le physicien Wundt s'élève au contraire avec raison contre cette manière de s'exprimer. « L'élévation d'un corps, dit-il, est la vraie cause de la chute, la pesanteur n'est qu'une *condition permanente* dans laquelle certaines causes peuvent produire certains effets. » Cette remarque peut être

généralisée. Nous ne savons rien de la force en général, si ce n'est qu'elle est la base même de toutes les relations de causalité, le lien qui rattache les divers phénomènes les uns aux autres et qui détermine la permanence, la régularité avec lesquelles ils se suivent. Prétendre que ce lien est lui-même un chaînon constitutif dans l'enchaînement des causes et des effets, une cause des phénomènes, c'est évidemment en méconnaître et la nature et le rôle. Cette conception erronée provient de ce qu'on est habitué à concevoir la force elle-même comme quelque chose d'individuel, comme qualité des corps particuliers ou des objets. Il est évident, au contraire, qu'aucune force n'appartient à un objet en lui-même, mais aux rapports de cet objet avec d'autres. La force n'est donc pas une propriété des choses particulières comme telles, mais bien plutôt ce qui rattache les unes aux autres les diverses choses, les divers phénomènes et qui se manifeste précisément dans les lois régissant les rapports de ces objets. Par force on entend justement ce qui fait que les changements d'un objet sont accompagnés, selon des lois invariables, des changements d'un autre objet et qu'un phénomène suit invariablement un autre phénomène. Il est impossible de savoir, de prétendre connaître rien d'autre au sujet de la force.

La seconde conséquence découlant du principe de causalité est que les causes et les effets sont rattachés les uns aux autres par des lois immuables. Lorsqu'il survient un changement à cet égard, quand un effet ne découle pas d'une cause comme à l'ordinaire, ou lorsque des causes produisent des effets qu'elles n'avaient pas l'habitude de produire, ce changement ne peut se concevoir que de deux manières : ou bien il y a une cause, ou bien il n'y en pas. Cette derniére hypothèse doit être repoussée puisqu'elle contredit le principe : *point de changement sans cause*. Quant à la première hypothèse, elle signifie que le rapport des causes et des effets en question n'est pas absolu, qu'il est déterminé par d'autres circonstances, c'est-à-dire qu'il exprime non pas une loi causale primitive, mais une loi causale simplement dérivée. Lorsqu'une nourriture qui donne des forces à un homme se portant bien agit d'une manière

funeste sur lui dans la maladie, cet effet différent a sa cause dans la manière d'être différente de l'organisme. Quand un morceau de cire qui a été pendant longtemps placé sur de petits morceaux de papier sans les attirer se met à le faire, après avoir été frotté, cet effet nouveau a également sa cause dans le changement survenu dans la manière d'être de la cire. Ce n'est pas en vertu d'une loi naturelle primitive que l'introduction d'aliments dans un corps lui donne des forces. Cet effet est obtenu par le concours de plusieurs causes dont chacune obéit à une loi primitive. Dans le second cas, ce n'est pas une propriété primitive de la cire d'attirer les petits morceaux de papier ; elle ne le fait que si, à la suite de la friction, elle a obtenu des qualités électriques. Mais celles-ci accompagnent nécessairement la friction. Ces cas de causalité dérivée se ramènent donc au concours de plusieurs causes qui modifient chacune réciproquemeut leurs produits. Mais chaque cause n'agit pas moins conformément à une loi constante qui détermine d'une manière invariable quels sont les effets qui seuls doivent procéder d'elle. S'il pouvait survenir un changement dans ce rapport primitif, en quelque sorte absolu entre la cause et l'effet, il faudrait qu'il eût lieu sans cause. Car, comme nous l'avons montré, admettre une cause dans ce cas, c'est considérer le rapport lui-même comme simplement relatif, conditionné, dérivé.

L'immutabilité de la loi de causalité primitive se manifeste aussi dans des cas compliqués en ceci, que dans des circonstances identiques les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. Si une cause, ou un ensemble de causes produisaient tantôt cet effet, tantôt cet autre et cela dans des circonstances identiques, il y aurait dans les rapports de cette cause avec ses effets, un changement qui serait à son tour sans cause. Ce rapport ne serait par conséquent régi par aucune loi.

Il résulte donc du principe « *point* de changement sans cause » que les mêmes causes, dans des circonstances identiques, doivent constamment produire les mêmes effets, en d'autres termes que les causes et les effets sont rattachés les uns aux

autres par des lois générales qui sont elles-mêmes immuables. Naturellement ces lois ne peuvent être dérivées du principe de causalité; mais le principe de causalité une fois fermement établi, il nous donne *a priori* la certitude qu'il doit y avoir des lois de ce genre et que tout ce qui arrive leur est nécessairement soumis.

Voilà les importantes conséquences que la raison vulgaire ne sait pas apercevoir, tout en admettant la notion de causalité. Dans la conscience ordinaire, par cause on entend constamment des choses, des objets qui par leur action en modifient d'autres. Mais une chose, d'après sa notion, existe par elle-même, elle est absolue. Voilà pourquoi le sentiment général incline à ne faire régler l'activité des causes par aucune loi. A cela vient s'ajouter encore la disposition à généraliser les expériences incomplètes de sa propre essence pour les appliquer à d'autres choses. Comme nous connaissons ordinairement fort peu les lois qui régissent notre propre être, nos mouvements de volonté et nos mobiles d'actions, nous sommes tout disposés à admettre qu'il règne dans cette sphère une irrégularité parfaite et à l'attribuer à d'autres objets.

En un mot la raison ordinaire est bien contrainte, elle aussi, de supposer une cause chaque fois qu'elle constate un changement, mais elle n'est pas suffisamment perspicace pour s'apercevoir que dans la cause même il ne peut y avoir de changements sans cause : il faudrait pour cela trop s'écarter de ce qui est immédiatement donné. Pour la science au contraire, la loi de causalité est importante comme garantie et expression de la régularité et de l'immutabilité de l'ordre de la nature. Dans la science on entend par causes non pas des objets qui agissent sur d'autres objets, mais bien des événements, des changements qui sont constamment les antécédents d'autres événements et d'autres changements.

La régularité inflexible des relations de cause et d'effet, découlant de la loi de causalité n'importe pas moins dans le domaine de la spéculation que dans celui des sciences empiriques. Toute métaphysique, toute prétention à faire dériver le relatif de l'absolu repose sur cette notion vulgaire de la notion

de causalité qui ne permet pas de comprendre que toute cause est invariablement rattachée à ses effets par des lois inviolables, inflexibles.

Grâce au fait que la causalité se rencontre dans le monde de l'expérience, il est moins difficile de s'en rendre compte que de la notion de substance, tout aussi importante pour l'ontologie et la cosmologie. Par substance on entend un objet reposant sur lui-même seulement, ou mieux un objet existant par lui-même. Mais il ne faut pas confondre cette notion de la substance avec l'application qui en est faite dans le monde empirique. Ici on entend par substance (sub-stare) une chose qui est le porteur d'une autre, et cela parce que les substances connues dans le monde de l'expérience ne sont jamais données elles-mêmes, mais conçues, pensées comme la base, le *substratum* de ce qui est donné. Par substance on a toujours entendu un objet existant par lui-même ou absolu. Cette notion se confond avec ce que Kant appelait la chose en soi, le noumène. La notion de substance étant synonyme avec celle de l'absolu, on voit tout de suite quelle en est l'origine. Nous avons déjà montré que la notion de l'absolu ne procède pas de l'expérience, mais qu'elle est une donnée primitive de la conscience, qui trouve son expression dans les deux lois logiques. Nous l'avons vu ailleurs, tout changement, tout devenir est étranger à l'essence vraie, absolue des choses, c'est-à-dire à la substance. En revanche, tout devenu est nécessairement relatif, conditionné, et d'autre part tout conditionné, tout relatif est nécessairement un devenu ou ne peut exister que sous la forme du devenu. Au fait donc, dans le monde empirique, nous ne rencontrons jamais de vraie substance, mais uniquement du devenu. Que faut-il donc entendre par la notion des choses empiriquement connaissables? Nous rencontrons ici la grande énigme hérissée de contradictions ; comment se représenter une chose avec plusieurs qualités? La contradiction consiste en ceci qu'on est obligé de distinguer la chose de ses qualités ou attributs. Quand je reconnais qu'un objet est vert, chaud, amer et flexible, je ne puis maintenir que le vert est chaud et que l'amer est flexible, car ces attributs ne renferment rien de commun.

Si toutefois ils forment une unité, il faut que cette unité ait son siége en dehors de leurs différences. Mais alors ces attributs ne constituent plus cette unité, puisque ce n'est pas en eux qu'elle consiste et réside, mais qu'elle possède une manière d'être une, une nature une, différente de ce qui constitue leur diversité. Mais il est manifeste qu'il est absurde de prétendre distinguer une chose de ce qui en constitue les attributs, les qualités. Car on entend justement par là ce qui fait partie de l'essence propre d'une chose, ce qui en constitue une partie et ne saurait par conséquent en être distingué. Prétendrez-vous que les attributs d'une chose en diffèrent? ils n'en sont alors plus les attributs, mais bien des effets et d'autres fonctions de la chose. Prétendra-t-on, au contraire, que l'objet n'est pas différent de ses divers attributs? Alors on nie l'objet complétement, puisqu'on lui refuse cette manière d'être une en vertu de laquelle il ne devrait pas être seulement en lui-même, mais être également le porteur des attributs.

Cette contradiction, comme toutes les autres, consiste en ce qu'on a réuni en une seule deux affirmations qui s'excluent réciproquement. La solution consiste simplement à nier la vérité de l'une ou de l'autre. Une chose qui n'est pas une mais qui consiste en une pluralité d'attributs est contradictoire. Par conséquent, lorsqu'il s'en présente de telles il faut soutenir qu'en réalité elle ne peut être l'un et l'autre, mais l'un ou l'autre; reste à savoir seulement ce qui est vrai dans la chose, l'unité ou la multiplicité? la substance ou les attributs? La solution n'est pas difficile. En effet, la pluralité des attributs et des qualités est un fait donné, l'unité de la substance n'est au contraire qu'une adjonction faite par nous. Aussi tous les hommes raisonnables s'accordent-ils à dire : au milieu de ces phénomènes divers qui se groupent, il n'y a pas d'unité réelle ou de substance, ni à titre de moyen, ni à titre de base et de *substratum*. La substance est un être de raison; au fond il n'y a qu'une loi qui relie les phénomènes formant un même groupe.

La seule chose vraie dans la foi des réalistes, c'est qu'il existe une cause de nos sensations indépendante de nous, indi-

vidus, et d'autre part des lois indépendantes aussi et immuables qui règlent la formation, l'existence et le cours des sensations. C'est là ce que doit concéder également tout idéaliste intelligent. Mais cette cause indépendante de chaque individu est-elle également indépendante de tous les objets connaissants en général, de façon à former en soi une chose non empirique ou absolue? C'êst là ce que n'accordera aucun idéaliste qui réfléchit. Il accordera encore moins que cette cause, ce principe, soit une pluralité de substances et surtout pas que ce principe se confonde avec les substances que nous croyons connaître dans le monde de l'expérience. Nous verrons au contraire que la cause de la régularité qui règne dans le monde empirique est une partie constitutive de ce monde, par conséquent donc un objet empirique, bien qu'il échappe toutefois à la perception.

Reste à savoir ce qui nous force à considérer nos impressions comme attributs de choses en dehors de nous? C'est là un fait primitif d'intuition, antérieur à toute réflexion et sans lequel il serait impossible d'arriver à connaître. Mais qu'est-ce qui nous garantit qu'une impression formant un groupe avec d'autres impressions simultanées sera toujours la même dans les mêmes circonstances? C'est que l'expérience et les objets qui tombent sous l'expérience s'adaptent aux lois primordiales du sujet. A cela vient s'ajouter la certitude de la loi de causalité. Si les mêmes objets, dans les mêmes circonstances, ne produisaient pas des résultats identiques, il y aurait des effets sans cause.

Les perceptions particulières, par suite de leur caractère passager, ne peuvent être considérées comme des substances, comme des êtres subsistant par eux-mêmes. Mais c'est le cas des groupes formés par ces perceptions isolées. Ces groupes sont en effet constitués de telle sorte que, dans des circonstances différentes, ils peuvent être reconnus comme les mêmes objets identiques.

Maintenant, comment pouvons-nous nous représenter les rapports entre la réalité empirique d'une part et l'essence vraie des choses d'autre part, entre les phénomènes et les nou-

mènes ? Ou bien, si nous ne pouvons nous en former aucune représentation, il faudrait savoir pourquoi.

Il va sans dire que le phénomène est à l'égard du noumène dans un rapport de dépendance. La notion de relatif, de conditionné désigne quelque chose qui ne peut exister par soi-même, mais qui implique une autre base quelque part ailleurs. Ou bien nous n'avons aucune raison de nous élever au-dessus de la réalité donnée, ou si nous ne pouvons pas nous contenter de ce qu'elle nous donne, et si nous croyons découvrir dans son essence quelque chose qui nous renvoie à un objet différent d'elle, cela signifie justement que la conception que nous avons du monde empirique demande à être complétée, c'est-à-dire donc que l'essence du monde empirique dépend d'un autre. C'est là tout ce qu'il nous est permis de savoir sur le rapport de dépendance entre le noumène et le phénomène.

Tout ce que nous pouvons affirmer de l'inconditionné, de l'absolu, de la chose en soi ou du noumène, c'est qu'il est parfaitement identique à lui-même et par conséquent qu'il n'est pas constitué comme la réalité que nous rencontrons dans le monde empirique. La seule raison qui puisse nous faire admetmettre des noumènes, c'est que la réalité empiriquement donnée n'est pas elle-même absolue, inconditionnée, par conséquent qu'elle est différente de l'absolu. Or, comme la conscience de la différence des deux nous fournit la base unique pour comprendre leurs rapports, il est clair que ceux-ci ne peuvent être déterminés que d'une manière négative, c'est-à-dire qu'il faut se borner à dire ce que ces rapports ne sont pas, sans prétendre savoir ce qu'ils sont. Le conditionné, le relatif n'est ni une qualité, ni un état, ni une partie, ni un effet, ni une représentation de l'absolu.

Si nous avions en réalité de vraies substances, des substances absolues, des choses en soi, notre expérience serait à elle seule une métaphysique. Nous n'aurions nul besoin des philosophes pour venir poser le problème des rapports du relatif et de l'absolu, car on connaîtrait ces rapports d'une manière empirique. Du moment, au contraire, où nous n'avons pas des choses en soi, des substances, nous ne pouvons rien déter-

miner non plus sur leurs relations avec la réalité empirique.

Le contenu qui nous est donné dans la perception appartient incontestablement à des objets qui se trouvent en dehors de notre perception, savoir en dehors de la représentation. En effet, une représentation sans objets, c'est-à-dire une représentation qui ne représente rien est une contradiction dans les termes. Les objets connaissables sont donc de vrais objets qui sont complétement différents de la chose en soi, bien qu'ils se trouvent avec elle dans un rapport de dépendance qui nous demeure complétement inconnu. On appelle ces objets empiriques des phénomènes de la chose en soi. Mais il ne faut pas croire que la chose en soi nous apparaisse réellement dans les objets empiriques, car dans ce cas nous connaîtrions la chose en soi par leur moyen. Voici plutôt comme la chose se présente : La vraie essence de la réalité, qu'on appelle chose en soi ou noumène, se présente, s'expose dans les objets empiriques, dans une manière d'être complétement étrangère à cette essence (justement telle qu'elle n'est pas cette essence) : c'est là un rapport dont nous sommes hors d'état de nous former aucune notion positive. Tout ce que nous pouvons savoir des noumènes, c'est que ceux-ci ne renferment pas la raison suffisante de ceux-là et que avant tout les noumènes ne sont pas causes des phénomènes. Cet élément étranger qui fait son apparition dans les phénomènes est absolument inexplicable. Il ne peut appartenir à l'essence du noumène, et comme en dehors des choses en soi, des nonmènes, il n'existe rien d'autre d'où quelque chose puisse être dérivé, il en résulte que cet élément du phénomène ne peut être dérivé de rien. La présence de cet élément est à tous égards inexplicable, il constitue cette énigme de l'univers que de tout temps les métaphysiciens se sont inutilement efforcés de deviner.

Maintenant la réalité, la chose en soi, est-elle une seule substance, comme le veulent Spinosa et plusieurs autres, ou bien est-elle une pluralité de substances, ainsi que le prétendent les atomistes, Leibnitz, Herbart, etc. ? Du moment où nous arrivons des faits donnés à l'absolu, non par une conclusion de

l'effet à la cause, mais uniquement par la conscience, que le réel en soi n'est pas constitué tel que nous le connaissons, nous sommes nécessairement obligés de nier la pluralité du réel en lui-même. Car, que fait le monde empiriquement donné? Il expose le réel, non pas tel que celui-ci est en lui-même, mais tel qu'il est et se montre en un autre, savoir le monde empirique, d'une nature différente de celle du réel; et comme il est de l'essence du monde phénoménal de se présenter sous la forme de la pluralité, nous devons considérer celle-ci comme étrangère au réel en lui-même. Nous voyons en outre que le monde empirique dans sa multiplicité et sa variété n'est qu'un simple devenu, soumis à un changement constant. Or, que signifie ce changement? Evidemment que les formes sous lesquelles le réel est donné, présenté, sont un pur accident, c'est-à-dire qu'elles ne font pas partie de l'essence même du réel. De sorte que le changement constant des diverses choses du monde empirique établit que tout cela est étranger à la vraie essence de la réalité.

Du moment où le réel est un en lui-même, il est également simple, c'est-à-dire pleinement identique à lui-même, n'admettant aucune différence dans son essence. Du moment où nous sacrifierions le moins du monde l'identité du réel, et partant sa simplicité, nous renoncerions par là même au concept en vertu duquel nous pouvons, non-seulement prétendre, mais encore présumer qu'il existe une essence des choses différente de la réalité donnée empiriquement.

Mais il paraît être au-dessus des forces de l'esprit humain d'admettre cette unité et simplicité du réel avec toutes les conséquences qui en résultent. Les éléates seuls ont su le faire. Voici ce qui rend la chose si difficile. D'abord nous sommes disposés à attribuer à l'objet ce qui s'applique à la représentation que nous en avons; en second lieu, nous sommes disposés à voir dans l'humanité le type de ce qu'il y a de plus élevé; nous supposons toujours que l'absolu contient la raison suffisante du relatif. Aucune de ces suppositions n'a de valeur objective. La notion de l'un, du simple, a beau nous apparaître comme tout ce qu'il y a de plus pauvre, il n'en est pas moins

certain que tout le monde connu en dépend, bien que ce soit d'une manière qui nous demeure inconnue.

Que devient donc le monde phénoménal? Ne serait-il qu'une vaine illusion, une espèce d'hallucination? Nullement! Les divers objets donnés dans le monde empirique ne sauraient être considérés comme une illusion. Il est absurde en effet, de refuser l'existence à un contenu donné. L'erreur, l'illusion ne peut consister que dans une manière fausse de se *représenter* ce contenu. Il faut se garder de voir dans les phénomènes une manifestation de la chose en soi; c'est là ce qui serait une illusion. C'est avec raison qu'on appelle les objets empiriques des phénomènes, des apparences, non parce qu'un noumène apparaît en eux, mais parce que, eux phénomènes, nous apparaissent, tandis que le noumène ne le fait pas. Le réel ne se montrerait-il donc pas dans le monde empirique? Sans nul doute, il se montre. Mais il ne nous y apparaît pas tel qu'il est en lui-même, ce qui revient au même que s'il n'y apparaissait nullement. Le phénomène ne manifeste, ne représente pas plus la chose en soi que l'eau ne manifeste l'oxigène et l'hydrogène qui la constituent. De même que les éléments chimiques quand ils s'unissent nous apparaissent sous une forme d'existence qui leur est primitivement entièrement étrangère, et qui ne peut nullement faire connaître leur propre essence, de même le réel nous apparaît dans le phénomène sous une forme qui lui est entièrement étrangère, qui ne saurait en faire connaître l'être vrai. Or, comme cette forme étrangère, ces apparences diverses, cela va sans dire, ne sauraient être dérivées de l'essence même du réel, il nous est totalement impossible de nous former une représentation du rapport du réel en lui-même avec ce qui le représente. La seule chose que nous sachions, c'est que toute analogie nous fait complétement défaut pour nous représenter ce rapport d'ailleurs incontestable, et surtout qu'il ne peut servir à nous expliquer le monde phénoménal. Le monde phénoménal forme un tout ; il est homogène dans toutes ses parties, il n'est nullement relié, amalgamé par aucune invasion de la chose en soi. Tout dans ce monde se maintient et tombe conformément à des lois gé-

nérales inhérentes aux phénomènes eux-mêmes. Faire tomber la vraie chose en soi d'une façon quelconque sous le coup de ces lois, c'est après tout en faire un objet d'expérience, autrement dit contredire cette notion, l'abandonner. Mais dès qu'on renonce à cette notion, on n'a plus aucune raison d'admettre quoi que ce soit en dehors du monde empirique.

On voit par là ce qu'il faut penser du caractère relatif de la science dont il a été beaucoup parlé de nos jours surtout en Angleterre. On y est arrivé en réagissant contre les idées courantes. L'homme qui n'a pas l'habitude de réfléchir croit d'abord connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et en second lieu que ces choses sont des objets indépendants, existant en dehors de la connaissance. Ces deux assertions incompatibles provoquèrent les objections du sceptique Protagoras, qui prétendit que l'homme est la mesure de toutes choses, c'est-à-dire que chaque chose est pour chaque individu ce qu'elle lui paraît être. Mais, poussée trop loin, cette doctrine aboutit à donner à notre connaissance une valeur illimitée qui est contredite par les faits. L'assertion de Protagoras implique que les objets connaissables ne diffèrent pas de la connaissance que nous en avons, car autrement le sujet connaissant ne saurait être la mesure des choses. Mais si l'objet et la connaissance sont non pas deux, mais un, il va sans dire qu'il ne peut plus être question d'un caractère relatif de la science. Il ne saurait y avoir de relation sans deux choses, entre lesquelles elle a lieu et sans relation il ne peut naturellement être question d'un caractère relatif de la connaissance. On voit que cette opinion est insoutenable dès qu'on remarque clairement la différence entre l'objet et la connaissance que nous en avons. Les Anglais, qui de nos jours ont insisté sur le caractère relatif du savoir, se rapprochent de Protagoras. Ils ne s'aperçoivent pas que cette doctrine est incompatible avec leur empirisme ! L'idée du caractère relatif de la science n'a de sens qu'en partant de l'hypothèse suivante : premièrement que les objets qu'il s'agit de connaître sont déterminés par la nature propre et aprioristique du sujet qui les connaît ; secondement que ces objets, justement à cause de leur caractère

relatif au sujet, ne représentent pas l'essence absolue de la réalité.

Expliquer une chose c'est en donner les raisons, c'est-à-dire montrer sa liaison, sa connexion avec quelque chose d'autre déjà établi. La preuve d'une connexion de ce genre ne pouvant avoir lieu qu'au moyen de conclusions, par déduction et par induction, il en résulte que toute explication est déductive ou inductive. Il importe de remarquer que, dans les deux cas, le but de l'explication est toujours le même, ramener le particulier au général. Qu'il soit question de faits ou de lois, l'explication consiste toujours à remonter à des lois plus générales. Pour chercher à expliquer les choses, à découvrir une connexion entre elles, il faut nécessairement partir d'une hypothèse rationnelle; il faut supposer qu'il y de l'identité dans la nature, un accord dans l'essence de plusieurs phénomènes, par conséquent un élément général, qui est le même en divers lieux et en divers temps. C'est pour cela que l'explication du particulier consiste à le ramener au général. On se propose en tout premier lieu de montrer la connexion d'un seul fait avec ses causes réelles ou conditions. Mais la chose ne peut avoir lieu que d'une manière inductive, qu'en constatant une loi qui unit les deux objets ou faits. Et une loi dérivée demande à son tour qu'on remonte plus haut jusqu'à une loi plus primitive, plus générale, qui, à titre de primitive et d'immédiate, est en même temps immuable. Il va sans dire qu'en tout ceci il faut partir constamment de l'hypothèse qu'il ne peut y avoir de changement sans cause, autrement aucune loi ne serait possible, vu qu'une loi ne signifie rien d'autre que l'immutabilité d'une succession.

La réalité, nous l'avons vu, dans le sein de laquelle toutes les choses sont rattachées les unes aux autres par des lois, est un devenu, un produit du devenir; et d'un autre côté tout ce qui arrive est dans des relations nécessaires avec certains antécédents déterminés. Il n'y a donc que les choses devenues, le produit du devenir qui ait besoin d'être expliqué et non ce qui constitue une chose en soi.

La mission des sciences empiriques se trouve évidemment

terminée quand elles ont découvert les éléments primitifs de tout ce qui existe, les lois qui président à leur activité, ce qui leur permet de déduire l'état concret et déterminé de ces choses des lois des éléments et de leur état primitif, toujours dans la supposition d'un état primitif déterminé. Mais la science ne saurait aller plus loin ; elle ne peut ni expliquer la manière d'être primitive des éléments, ni les lois primitives et immédiates présidant à leur activité ; elle ne peut non plus prouver, constater un état absolument primitif de ces éléments dans lequel toutes les phases successives auraient leur source primitive, absolue.

Et cependant on ne peut s'en tenir là ; on éprouve le besoin de remonter et plus haut que la toute première phase empiriquement donnée et plus haut que la loi immédiate. Cela se conçoit. On veut remonter jusqu'à un état absolu parce qu'on sent qu'aucune déduction n'est définitive aussi longtemps que le principe duquel une déduction est faite est à son tour dérivé. Non-seulement nous ne pouvons pas empiriquement remonter à un état absolu, primitif, non dérivé, mais la loi de causalité elle-même, qui nous contraint de remonter sans cesse la chaîne des effets et des causes, nous interdit de supposer la possibilité d'un état absolument primitif, non dérivé. Cette loi ne signifie-t-elle pas en effet qu'aucun changement ne peut avoir lieu sans un autre qui le précède, de sorte qu'un tout premier changement absolu n'est décidément pas possible ?

Voici maintenant pourquoi la pensée ne saurait se contenter de connaître les lois primitives réglant tout ce qui est. En tout premier lieu ces lois mêmes manifestent quelque chose qui ne peut jamais être donné dans la perception, savoir cette connexion des phénomènes qui en constitue l'essence. Les lois ne sont nullement ce qui rattache les divers objets, phénomènes les uns aux autres, elles nous montrent seulement *comment* se manifeste, dans les rapports que nous en pouvons percevoir, ce lien intérieur qui rattache les phénomènes les uns aux autres et qui nous échappe toujours. On appelle ce lien inconnu des choses *faculté, force, puissance,* sans connaître le

moins du monde en quoi il peut consister. En effet, bien que ce qui rattache intérieurement les phénomènes les uns aux autres soit un objet empirique, une partie intégrante du monde des phénomènes qui peut se conclure avec certitude par induction du monde phénomènal, néanmoins aucune conclusion tirée des choses sensibles ne saurait nous faire connaître la nature de cette donnée qui échappe toujours à la perception. En effet, cet élément inconnu formant la base de toute induction ne saurait jamais en être un produit; il en est comme des rayons de lumière qui nous rendent les choses visibles, bien que leur propre essence ne puisse être vue.

Du reste, pussions-nous voir immédiatement l'essence même des choses, cette vue ne donnerait pas encore pleine et entière satisfaction à notre esprit. Si le lien qui unit les diverses choses les unes aux autres nous échappe constamment, ce n'est pas faute de le voir en lui-même seulement, mais surtout parce que le saisir est contraire aux lois fondamentales de notre pensée. Jamais l'intelligence en présence d'un jugement synthétique ne peut s'empêcher de poser de nouveaux *pourquoi?* C'est à tel point qu'on s'avise de chercher des preuves des données simples et fondamentales qui servent de point de départ à la géométrie, bien qu'elles soient ou qu'elles aient l'air d'être immédiatement certaines. Car les lois de l'espace exposent une connexion des diverses qualités ou déterminations de l'espace, laquelle, bien qu'elle soit donnée *a priori*, ne peut jamais être saisie dans son essence intime par l'intelligence et cela justement parce qu'il s'agit d'une connexion de choses différentes. Pourquoi, par exemple, l'espace n'a-t-il que trois dimensions? C'est-à-dire pourquoi parmi les directions innombrables, toutes contenues dans l'espace, n'y en a-t-il et ne peut-il y en avoir que trois qui soient perpendiculaires les unes aux autres? On ne peut voir la chose immédiatement; on ne saurait non plus l'expliquer par une raison quelconque. Nous savons simplement que la chose est ainsi. Il faut nous en tenir là, bien que l'intelligence ne soit pas satisfaite. A plus forte raison faut-il tenir le même langage à l'occasion des lois qui règlent la réalité. Ainsi quoiqu'on ait peut-être le droit de

dire que la loi générale de la communication du mouvement est certaine *a priori*, la certitude n'en résulte pas de l'essence de la notion des corps. Elle vient de la nécessité d'avoir une mesure pour les forces qui se meuvent, mesure qui ne peut être obtenue ni par la masse seule, ni par la vitesse seule, mais uniquement par les deux réunies. Mais on ne peut au contraire conclure de la notion d'un corps qu'il doive se mouvoir à la suite d'un choc et encore moins avec quelle vitesse il doit le faire, suivant les rapports de sa masse avec celle du corps qui le heurte et la vitesse de celui-ci. Tout au contraire, cette loi de la commmunication du mouvement indique une relativité des corps, une action réciproque qui en contredit absolument la notion comme substances. C'est ce qui se voit aussi dans ce qu'on appelle l'inertie des corps, par où on entend dire que la cause du mouvement n'est pas dans les corps, que tout mouvement leur est contraire en lui-même, étranger. Sans cela comment le mouvement pourrait-il être séparé d'un corps pour être transmis à un autre ?

Et néanmoins, dans le fond des choses, les lois mécaniques des corps ne sont nullement les lois primitives de la nature, bien que du point de vue des sciences empiriques elles doivent forcément apparaître ainsi. Car les faits ne sont après tout qu'une manière de nous représenter nos sensations. Nos sensations sont adaptées de telle façon aux lois aprioristiques de notre intelligence que les groupes divers de sensations doivent nous apparaître comme tout autant de choses dans l'espace, comme objets réels en dehors de nous. Par suite de cette adaptation, les lois et les relations des sensations doivent nous apparaître comme déterminées par les lois et rapports des choses. En fait toutefois, ce sont les lois des sensations qui sont seules les lois primitives de la nature. Certaines sensations viennent toujours ensemble dans un groupe, d'autres se suivent immanquablement; cette régularité de la coexistence et de la succession, dans ses déterminations les plus élémentaires, dans ses lois les plus primitives et les plus générales est le seul et unique fait qui mette au jour, qui établisse et constate entre les choses les plus diverses, une connexion immé-

diate qui ne peut à son tour être expliquée, bien que la pensée ne puisse s'empêche de demander encore la cause, le *pourquoi ?*

Au fait, la seule opinion qui, rigoureusement parlant, aille sans dire et se comprenne d'elle-même, c'est celle exprimée par le principe de l'identité : chaque objet dans sa vraie essence est identique avec lui-même. Qui donc s'avisera de demander *pourquoi* un objet *doit* être identique avec lui-même ? Nous voyons la chose d'une manière claire et immédiate, en vertu de la loi primitive qui constitue l'essence même, de notre pensée. Si les objets donnés dans l'expérience étaient d'accord avec ce principe de l'identité, si tout ce que nous rencontrons était bien réellement identique avec soi-même, nous n'aurions jamais l'occasion de nous demander le *pourquoi* de rien. Tout alors se comprendrait de soi ; il ne serait ni possible, ni nécessaire de passer d'une chose à une autre. Une connexion entre des choses différentes implique que les éléments unis entre eux ne sont pas parfaitement identiques à eux-mêmes. C'est là la raison pour laquelle ces éléments ont besoin d'une explication, et pourquoi aussi une explication physique de la réalité ne peut donner à la raison aucune satisfaction définitive, absolue. La science empirique, en effet, ne peut découvrir que la connexion entre les phénomènes, pas même cela, mais uniquement les lois de cette connexion, c'est-à-dire les divers modes (immuables) dans les manifestations de cette connexion. Mais une connexion entre des choses différentes est en elle-même inconcevable pour la pensée, parce qu'elle est opposée aux lois primitives. Ainsi s'explique le besoin irrésistible de s'élever plus haut que l'expérience, dans l'espoir de faire disparaître cette contradiction ; c'est justement là la mission que se donne la métaphysique. Le but de la métaphysique est de mettre en rapport l'absolu, dont la notion s'exprime dans la loi primordiale de l'esprit, avec le monde des choses conditionnées où toutes les choses se rattachent les unes aux autres, en vue de constater entre l'inconditionné et le conditionné un rapport de cause et d'effet. Bref, la métaphysique prétend arriver à une conception parfaitement har-

monique de l'absolu et du relatif, de l'inconditionné et du conditionné qui serait la synthèse des deux. Si ce but pouvait être atteint, on aurait en fait parfaitement compris la réalité empirique. Jusqu'à présent, l'expérience nous montre que toutes les tentatives de ce genre ont échoué. La circonstance même qui les a provoquées était la cause de l'échec, savoir, la contradiction entre la notion de l'absolu et la nature de la réalité empirique. Celle-ci renferme en effet des éléments qui sont étrangers à l'absolu, qui ne peuvent donc en être dérivés, ni placés dans une relation avec l'essence de l'inconditionné.

Ce besoin de remonter toujours aux principes des faits empiriquement donnés a trouvé son expression dans une loi générale qu'on a appelée le principe de la *raison suffisante*. Il est souvent rendu par la formule trop absolue : « il faut donner de chaque chose la raison pour laquelle elle est plutôt que de ne pas être. » Cette application exagérée du principe se trouve encore chez M. Taine : « Soit un couple quelconque de données quelconques, dit-il, sitôt qu'elles sont effectivement liées, il y a une raison, un *parce que*, un intermédiaire, qui explique et nécessite leur liaison. » Ce qui revient à dire que toute liaison, connexion entre des choses différentes est médiate. A ce compte-là le terme moyen reculerait à l'infini et il ne pourrait jamais y avoir de liaison entre deux choses. Il faut qu'il se trouve en dernière analyse des données, ou des éléments qui se rattachent les uns aux autres immédiatement sans aucun intermédiaire. Si tout devait avoir une cause, cela signifierait que tout doit être dérivé. Dérivé de quoi? Si la regression de l'effet à la cause était à tous égards infinie, la réalité tout entière ne tiendrait à rien ; la pensée serait engagée dans une antinomie qui en rendrait tout usage impossible. Le principe de la raison suffisante est si loin d'aller sans dire, que c'est plutôt son contraire qui est évident par lui-même. En effet, conformément à la loi primordiale de la pensée, chaque objet est, dans sa vraie essence, identique à lui-même, c'est-à-dire qu'il se comprend par lui-même et qu'il ne dépend d'aucune autre cause. C'est justement le fait que les objets ne se comprennent

pas d'eux-mêmes qui nous oblige à nous enquérir de leur *pourquoi*, et c'est là la base du principe de la raison suffisante. Mais cette propriété de dépendre de causes, et partant d'avoir besoin d'explication, cette propriété-là est étrangère à la vraie essence des choses; c'est pourquoi nous avons le droit de nous enquérir non-seulement du *pourquoi* de tout objet dépendant, conditionné, mais nous avons encore le droit de demander pourquoi, d'une manière générale, il y a quoi que ce soit qui dépende de causes et qui ait besoin d'explication. Il est vrai que cette dernière question ne saurait avoir de réponse satisfaisante. Car, justement parce que l'essence de la vraie réalité ne saurait dépendre de causes, elle ne saurait non plus avoir de cause dans la réalité. On le voit, il n'y a pas seulement des choses, ou du moins une chose, savoir l'absolu, qui ne dépende d'aucune cause et qui n'ait pas besoin d'explication, mais il est bien des choses dont l'essence présuppose une raison suffisante qui n'en ont cependant aucune, j'entends par là ces éléments empiriques de la réalité qui sont étrangers à son essence vraie et absolue. Ces éléments ont besoin d'être expliqués et ne peuvent cependant pas être expliqués.

L'immutabilité de la succession implique, c'est là son unique portée, entre les choses qui se succèdent, une liaison, une connexion qu'il faut toujours supposer, bien qu'elle ne puisse jamais être perçue. Demander que cette connexion elle-même pût être perçue, ce serait exiger que ce qui constitue la base de tout rapport de causalité se manifestât comme l'anneau d'un rapport de causalité, ce qui est absurde.

C'est pour avoir méconnu la distinction entre la réalité vraie et le monde phénoménal qu'on en est venu à confondre la négation logique et la négation réelle. Quand un objet est privé de quelque chose ne faisant pas partie de son essence, il ne lui manque rien; il n'y a pas négation dans l'objet lui-même. Il n'y a de négation que dans la pensée qui, outre les qualités de cet objet, en connaît encore beaucoup d'autres et remarque que celles-ci font défaut à l'objet. Mais quand un objet est privé de ce qui fait partie de sa propre essence, il y a manque réel, une négation réelle dans le sein de l'objet qu'il faut distinguer

soigneusement de la négation logique. La présence d'une négation réelle dans un objet constitue une contradiction réelle, complétement distincte de la contradiction logique. Quand un objet contient quelque chose qui lui est en soi étranger, il est manifeste que le dit objet n'est plus parfaitement identique avec lui-même et cette absence de complète identité avec soi-même constitue une contradiction réelle, un désaccord réel de l'objet avec lui-même. Que faudrait-il de plus pour que cette contradiction réelle devînt une contradiction logique? Il faudrait que cet élément étranger, qui se trouve dans l'objet en question, appartînt en même temps à l'essence même de l'objet. Or le fait est impossible, inimaginable, comme toute contradiction logique, bien que quelques-uns, Hegel surtout, l'aient maintenu sérieusement. Herbart et Hegel, partant d'hypothèses opposées, ont enseigné l'un et l'autre que la réalité est en contradiction avec elle-même. Ils voulaient dire par là que les lois logiques se rapportent à la réalité *empirique*, et comme leur désaccord avec elle est un fait, ils prennent ce manque d'harmonie comme emportant une contradiction avec la réalité vraie. Puis, tandis que Herbart s'efforce de faire disparaître les prétendues contradictions de la réalité, Hegel déclare que la contradiction logique constitue l'essence même des choses. C'est ainsi qu'il arrive à affirmer l'identité de l'être et du non-être, l'unité de l'identité et de la différence, et à rejeter les lois logiques de la pensée. On ne sait en tout cela ce qu'il faut le plus admirer, la monstrueuse absurdité et l'impudence de cette prétention ou l'accueil extraordinairement favorable que le public philosophique a fait à toutes ces belles choses.

La métaphysique prétend expliquer le conditionné, le relatif en le dérivant de l'inconditionné, de l'absolu. Un des éléments fondamentaux de la réalité conditionnée, relative, qui réclame explication, c'est la connexion des différentes choses conformément à certaines lois. Car c'est dans ce fait que le caractère conditionné se montre de la façon la plus immédiate. En vue de cette circonstance, toutes les explications métaphysiques doivent partir des deux seules hypothèses possibles. Le réel

en soi, l'inconditionné, l'absolu, doit être conçu ou bien comme une unité, une substance unique, ou bien comme une pluralité de substances, c'est-à-dire d'êtres absolus.

Voyons d'abord ceux qui partent de cette dernière hypothèse. Au premier rang, nous trouvons l'atomistique matérialiste. Les matérialistes prétendent transformer l'expérience elle-même, la connaissance empirique en métaphysique. Mais si la chose était possible, il ne serait nullement nécessaire de recourir à une philosophie. Si les corps existaient réellement, nous percevrions l'absolu d'une façon immédiate et pas besoin ne serait de chercher derrière l'expérience encore quelque chose d'autre, vu que l'absolu est le dernier noyau de la réalité et la dernière limite de toute recherche. Nous voyons bien plutôt que les corps de la théorie sont quelque chose de tout autre que ceux de la perception. Il y a des atomes imperceptibles ou des centres de force, dont aucun homme ne peut dire ce qu'ils sont, mais uniquement comment ils se comportent les uns à l'égard des autres. La relativité n'est pas simplement une manière d'être accidentelle ; elle constitue l'essence même de ces objets. Or, un absolu relatif, chacun le comprend, est une contradiction dans les termes. Aussitôt qu'il est établi que les corps que nous percevons ne sont pas, dans leur qualité comme percevables, l'absolu, les choses en soi, il faut déterminer celles-ci, non pas selon l'analogie des corps, qui se sont justement montrés comme n'étant pas absolus, mais seulement d'une manière conforme aux exigences de l'idée. En aucun cas donc la métaphysique ne doit être une doctrine des corps. Mais la confusion d'idées qui règne parmi les matérialistes est telle que plusieurs d'entre eux tournent en ridicule toute métaphysique, et s'égaient aux dépens de l'hypothèse de « la chose en soi, » tout en maintenant que la matière, non-seulement existe réellement, mais qu'elle est encore la seule chose existante. Ils n'en sont pas encore venus à cette idée élémentaire qu'une matière existant réellement serait « une chose en soi, » un objet transcendental et que la matière n'est en réalité aucune « chose en soi, » justement parce qu'elle n'est en général aucun objet réel, mais exclusivement une

façon de se représenter les choses chez le sujet. Les empiriques conséquents et qui savent penser ont depuis longtemps reconnu qu'on ne peut réussir à purifier l'expérience de tout élément métaphysique qu'en niant l'existence des corps.

En opposition aux matérialistes, Leibniz a conçu ses monades qui doivent expliquer le monde, conformément à l'analogie de notre essence intérieure, psychologique. Toutes ses monades sont des êtres représentatifs et se trouvent les unes avec les autres dans une harmonie préétablie par Dieu, de sorte que chacune d'elles reflète comme un miroir l'univers tout entier. Mais cette doctrine a les mêmes défauts que le matérialisme. Leibniz, lui aussi, conçoit l'absolu comme entièrement semblable aux objets empiriques, comme relatif et conditionné ; c'est manquer le but que se propose toute métaphysique. S'il faut dériver les monades elles-mêmes de Dieu et leur attribuer entre elles une relativité essentielle, pourquoi ne pas faire provenir tout simplement de Dieu le monde empirique tel qu'il est? A quoi bon intercaler les monades, ce pseudo-absolu? Il ne répond pas aux exigences de la logique; il ne saurait en rien contribuer à faire connaître les choses, car sans les monades, toutes les choses de l'expérience seraient ni plus ni moins ce qu'elles sont.

Herbart est le seul qui ait voulu dériver le monde empirique d'une pluralité de monades absolues ou réelles, mais en s'efforçant de ne leur accorder aucune relativité, sentant fort bien que ce serait contraire à la notion de l'absolu. Mais n'y a-t-il pas contradiction à admettre que des choses vraiment absolues puissent agir les unes sur les autres? En second lieu, cela ne saurait servir à expliquer notre monde actuel.

Une autre école conçoit l'absolu, l'inconditionné, comme une unité. Le panthéisme pur, rigoureux, est une pensée impossible, irréalisable, que bien des gens ont mise en avant, mais que personne n'a poursuivie jusqu'au bout. Il consiste en effet dans l'assertion que les objets divers et nombreux que nous connaissons constituent, dans leur pluralité et leur diversité, un unique objet qui n'est autre que l'absolu lui-même. L'absurdité manifeste de cette prétention dispense de se livrer

à une réfutation particulière. Remarquons seulement que s'il était permis et possible de penser que plusieurs choses diverses sont primitivement une seule et même chose, quant à leur essence absolue, elles le seraient aussi immédiatement, d'après les inévitables conséquences de la notion. Si l'unité du réel n'était pas séparée de sa pluralité et quelque chose de différent, alors cette unité serait immédiatement donnée dans cette pluralité et avec elle. Nous voyons, au contraire, que la seule chose qui soit immédiatement donnée c'est une pluralité de phénomènes dont la connexion entre eux ne peut jamais être découverte, quand nous les percevons; il faut nous borner à la conclure, d'après la méthode inductive, de l'ordre de leur existence, de la simultanéité, de la succession. L'unité des choses diverses réside donc ailleurs que dans leur diversité.

Ce que les panthéistes entendent par leur absolu ou leur Dieu n'est jamais une unité réellement identique avec le monde si varié des objets connus; ils entendent plutôt par là le simple résultat d'une conclusion, la connexion immanente des choses, l'élément général de la nature qu'ils se représentent naturellement d'une façon entièrement confuse comme un objet réel qui serait le porteur de ce monde avec ses formes diverses. Le panthéisme est en réalité la *confusion de l'absolu avec le général*, que Platon déjà avait préparée avec sa doctrine des idées. Or il n'est rien de plus faux, de plus funeste que cette confusion. Car s'il est une notion qui soit diamétralement opposée à celle de l'absolu, c'est bien celle du général, car celle-ci n'est rien d'autre que la relation des choses diverses entre elles. Aussi Schopenhauer dit-il avec raison : « Le progrès du théisme au panthéisme, c'est le passage de ce qui n'est ni prouvé ni facile à concevoir à ce qui est décidément absurde. » Il est dommage qu'il ait à son tour enseigné le panthéisme sous un autre nom. Sa « volonté, » comme chose en soi, n'est rien d'autre que la connexion générale des choses conçues selon l'analogie de la volonté humaine et élevée en même temps à la hauteur de l'absolu.

Il est depuis longtemps connu que le panthéisme est hors d'état d'expliquer comment il se fait qu'il y ait plusieurs choses

dans l'univers. Il ne peut non plus expliquer la présence de l'erreur. Pourquoi tout se morcelle-t-il en un sujet et en un objet de la connaissance? Pourquoi tout ce qui est présent dans l'objet doit-il se reproduire dans la représentation que nous en avons? Et pourquoi les objets empiriques font-ils l'effet au sujet de former tout un monde d'êtres absolus, tandis qu'en réalité il n'y a qu'un seul et unique absolu? Aucun panthéiste ne s'est encore aventuré à répondre à cette question.

Le matérialisme et le panthéisme sont affectés d'une erreur commune; ne se contentant pas de l'expérience telle qu'elle est, ils la transforment. Les matérialistes en font un monde d'atômes imperceptibles. Hegel en fait une prétendue idée qui effectue dans l'univers la série de ses transformations. Il n'y a pas le moins du monde lieu de faire ni l'un ni l'autre dès qu'on prend l'univers lui-même pour l'absolu. Le panthéisme est tout simplement la fantaisie d'esprits sans critique qui, entraînés par le besoin d'unité inhérent à l'esprit humain, ont cherché à le satisfaire en postulant comme déjà trouvé ce qu'il s'agit de chercher. Kant lui-même a dit qu'il serait désirable de tout dériver d'un principe. Mais l'esprit dépourvu de critique est en mesure de réaliser chacun de ses désirs, au moyen de l'artifice tout simple qui consiste à s'imaginer qu'il l'a déjà réalisé d'une façon ou d'une autre.

Beaucoup plus répandu que le panthéisme, le théisme semble beaucoup plus admissible. D'après lui, le monde, ou du moins le devenu et l'ordre qui règne dans l'univers auraient une cause absolue et extra-mondaine. Ordinairement cette cause est conçue d'après l'analogie humaine, comme douée d'intelligence et de volonté; on l'appelle Dieu. Mais, d'abord, on n'est pas autorisé à conclure ainsi à l'existence d'une cause extérieure; en second lieu, si cette conclusion était légitime, le résultat auquel on arriverait ainsi ne saurait être l'absolu. Enfin, le principe qui agit dans la nature ne saurait être conçu d'après l'analogie humaine. En effet, quoique la nature agisse évidemment en vue de certains buts, de certaines fins, rien n'indique qu'elle le fasse intentionnellement, avec conscience. Ensuite, il n'est pas permis de conclure des faits donnés à

l'existence d'une cause extra-mondaine de l'ordre qui règne dans l'univers. Quant à l'hypothèse d'une égalité d'essence entre le principe qui forme la nature dans le monde extérieur et la pensée en nous, elle repose sur un raisonnement par analogie défectueux ; on donne à cette conformité une beaucoup plus grande portée qu'il n'est permis. Il y a incontestablement une certaine analogie entre le principe du monde extérieur et notre raison. Du moment où tout dans le monde de l'expérience a une origine commune, il est manifeste que l'élément général, réel, qui se trouve dans le monde doit avoir une certaine analogie avec le général idéel, c'est-à-dire avec notre pensée qui embrasse l'univers entier et en recherche la cause. Les sens ne sont en effet que les formes différentes d'un seul et même principe. Mais cette analogie incontestable ne permet pas de conclure à la conformité d'essence.

En outre, il ne faut pas perdre de vue le désaccord profond qui existe entre l'ordre naturel des choses et notre raison ; c'est ce fait qui a donné naissance à la philosophie. L'homme porte en lui-même quelque chose qui l'élève au-dessus de toute la nature, savoir la notion de l'absolu, et le pressentiment qui en découle, d'une manière plus ou moins consciente, que le monde n'est pas en réalité tel qu'il nous paraît être et qu'il n'est pas tel qu'il devrait être. Ce sont justement les plus fortes, les plus riches personnalités humaines qui ont senti de la façon la plus vive ce profond désaccord avec l'ordre naturel des choses. De là chez elles une répulsion décidée contre le monde, le vif sentiment d'être dans le monde comme des étrangers, l'aspiration ardente vers un autre mode d'existence qui leur est apparue comme la vraie patrie de leur esprit. Cette répulsion à l'endroit du monde a donné naissance aux deux plus grandes religions, le christianisme et le boudhisme. La conception générale de ces deux cultes repose sur le sentiment du désaccord profond entre le monde et la raison. Le sentiment de dépendre des lois générales de la nature, uni au sentiment non moins vif de leur être supérieur, fait naître dans le cœur ces hauts et ces bas, le contraste de grandeur et de petitesse que Pascal a décrit d'une manière saisissante.

Telle est donc l'antinomie fondamentale inhérente à l'esprit humain.

Le conditionné c'est ce en quoi l'esprit ne saurait trouver sa pleine et entière satisfaction ; en sa présence l'homme éprouve le besoin irrésistible de remonter plus haut. Que le conditionné implique, présuppose une condition, c'est là, dit Kant, un jugement analytique. Mais lorsque au conditionné on prétend ajouter l'inconditionné, on le fait en vertu d'un jugement synthétique *a priori*, dont l'entendement (*Verstand*) ne connaît rien et qui relève de la raison. (*Vernunft.*) Mais la seconde proposition est une conséquence immédiate de la première. Car si toutes les conditions sont tour à tour conditionnées, chacune a bien sans doute sa condition, mais le conditionné en général, la série entière se trouve ne pas en avoir. Pour que le conditionné en général, comme tel, ait une condition, il faut que celle-ci soit à son tour inconditionnée, absolue. Voici donc l'antinomie fondamentale : le conditionné comme tel ne peut avoir aucune condition ; l'inconditionné ne peut jamais être conçu comme condition, et une condition ne peut jamais être conçue inconditionnée, absolue.

On arrive à voir que les objets empiriquement donnés sont conditionnés et présupposent un absolu différent d'eux, au moyen de cette conscience seule vraiment métaphysique que le réel en soi, dans sa propre essence, est parfaitement identique avec lui-même, qu'il n'est pas tel que nous le connaissons dans le monde de l'expérience et que par conséquent le monde empirique, la nature, contient des éléments étrangers à la vraie essence de la réalité. Cela nous montre clairement pourquoi, en pensant le conditionné, nous sommes obligés de penser l'inconditionné, sans pouvoir toutefois le saisir comme condition du premier.

En effet, ces éléments dans le monde empirique qui sont étrangers à la vraie essence des choses ou à la réalité ne peuvent, cela va sans dire, provenir de cette réalité. A titre d'éléments étrangers il faut qu'ils soient venus s'y ajouter. Mais comme d'autre part, en dehors de la réalité, il n'est rien d'où quelque chose puisse provenir, il est entièrement impossible

de comprendre d'où peuvent venir ces éléments étrangers. On peut en quelque sorte toucher du doigt l'antinomie qui réside dans l'essence même du conditionné. C'est là que la thèse et l'antithèse ont leur principe commun. Justement parce que le monde empiriquement donné renferme des éléments étrangers à la réalité primitive, il faut qu'il ait une condition étrangère, mais cela non plus ne saurait être admissible, puisqu'il n'y a rien en dehors de la réalité. Le même principe qui réclameune explication du monde montre que cette explication n'est point possible. Si dans le monde empirique il ne se trouvait pas des éléments étrangers à la vraie essence des choses, il n'y aurait aucun motif de s'enquérir des conditions de ce monde. En effet, ce qui appartient à l'essence vraie, primitive du réel est déjà par le fait même absolu. Mais les éléments étrangers à l'essence du réel ne peuvent, cela va de soi, en être dérivés, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent avoir aucun principe vrai, réel, puisque tout naturellement il n'est rien *en dehors* du réel.

Ces éléments étrangers sont, outre le changement, la relativité, l'erreur et le mal. C'est le mal surtout qui est de sa nature étranger à la réalité. Il se fait connaître lui-même d'une façon immédiate comme quelque chose qui ne doit pas être. Comme la parfaite identité avec soi-même constitue l'essence propre et primitive de la réalité, tout conditionné est par contre non-identité avec soi-même. Une tendance inséparable du mal c'est de le fuir et ainsi d'en changer l'état. Mais un état qui renferme le principe et l'obligation d'abdiquer et de se transformer en un autre, cet état est évidemment un état de non-identité avec soi-même, une contradiction réelle interne, qui ne peut faire partie de l'essence réelle des choses et qui ne peut en être dérivée. Eh bien, nous *sentons* immédiatement cette contradiction dans le fait du mal. Il s'est, il est vrai, trouvé des philosophes pour démontrer que le mal fait, lui aussi, partie de la perfection de la nature. Le mot de Shakespeare n'en demeure pas moins toujours vrai : « Jusqu'à présent il ne s'est pas trouvé de philosophe pour supporter avec patience une rage de dents, bien qu'ils parlent le langage des dieux et qu'ils se moquent de la douleur et du hasard comme de vanités.... »

On peut raisonner à sa fantaisie sur le mal en général quand on est atteint par lui on n'a qu'un seul désir, celui de s'en débarrasser. On ne réussit pas à changer la nature des choses par des sophismes.

L'antithèse de l'optimisme et du pessimisme ne consiste pas en ceci, que le premier se représente la vie sous des couleurs plus riantes, l'autre sous des couleurs plus sombres que la réalité, mais bien dans la réponse qu'on donne à la question suivante : Le mal fait-il, oui ou non, partie de la vraie essence des choses? A proprement parler, il n'y a de vraiment optimiste que celui qui répond affirmativement. Alors il n'y a plus lieu de se scandaliser d'une prédominance du mal dans le monde, puisqu'elle est parfaitement dans l'ordre. Spinoza est l'unique optimiste en prenant ainsi les choses. On le voit à la circonstance que les optimistes cherchent de toutes les façons à embellir le mal ou à le justifier. Mais toutes ces tentatives sont condamnées à l'avance. Du moment, en effet, où le mal a besoin d'être justifié, cela montre qu'il ne saurait faire partie de la vraie essence des choses. Alors, si peu qu'il y en ait, il n'en demeure pas moins objet de scandale, puisqu'il est précisément quelque chose qui ne doit pas être. Or comme le réel en soi ou l'absolu ne peut avoir aucune part au mal, on ne peut en aucune façon dériver le mal de l'essence du réel. C'est là ce qu'ont vu plusieurs métaphysiciens, bien qu'ils se soient représenté l'absolu d'une manière sensible. En effet, on a été généralement[1] d'accord pour reconnaître que l'absolu est également la bonté pure et la perfection.

Un certain souffle pessimiste accompagne nécessairement toute vraie philosophie. Que peut être en effet la philosophie, sinon la conscience de l'abîme profond séparant notre monde

[1] Voici une exception d'autant plus remarquable. M. E. Vacherot a cherché à établir (*La métaphysique et la science*) qu'il n'y a aucune connexion entre la notion d'absolu et celle de perfection, qu'on est, il est vrai, contraint d'admettre quelque chose d'absolu, mais que la représentation de la bonté pure et de la perfection n'est qu'un idéel de la raison auquel rien d'objectif ne correspond dans la réalité. — Quand on se représente le parfait comme un objet empirique, par exemple, comme une intelligence, M. Vacherot a parfaitement raison de dire qu'il n'y a

empirique de ce qui est vraiment réel, vraiment existant, et qui constitue en même temps la perfection et la bonté? Mais il faut avant tout se rendre bien compte de la différence qui existe entre ces deux mondes. Si la réalité empirique était foncièrement autre que l'absolu, s'il n'y avait entre les deux qu'un rapport de causalité, ou toute autre relation purement extérieure, notre esprit ne trouverait dans notre nature aucun élan pour s'élever vers un objet supérieur, idéel, et la chose serait à peine possible. Des objets de nature entièrement hétérogène ne peuvent exercer les uns sur les autres aucune profonde attraction intérieure de ce genre. Comment, en effet, pourrait-il se sentir attiré vers sa cause, un conséquent vers son antécédent ou un serpent vers une baleine? Quant à nous, au contraire, nous nous sentons attirés vers l'absolu, ou pour l'appeler de son vrai nom, vers le divin. Il y a en nous quelque chose par quoi nous lui appartenons, et nous sommes en quelque sorte un moment de son être. Le divin est en effet la vraie essence; la réalité empirique, nous compris, n'en est que le phénomène, c'est-à-dire l'apparition du divin troublée par d'autres éléments étrangers. C'est là la seule chose que nous puissions connaître et affirmer des rapports du divin avec le monde. Mais cela suffit pour expliquer en nous la présence d'un principe de vie supérieure; et par contre notre aspiration vers quelque chose de supérieur fournit une preuve de l'existence de Dieu, incomplète au point de vue théorique, mais suffisante pour la conscience religieuse. « Plusieurs penseurs modernes et Platon prouvent l'existence de Dieu, dit Lewes (*History of Phil.*, I, pag. 263) par le sentiment d'affinité avec sa nature qui agite le cœur de l'homme. Ce sentiment immédiat du divin est

pas dans la réalité un objet correspondant à cette représentation. Mais il n'en est plus ainsi dès qu'il s'agit uniquement de la notion du parfait. J'estime avoir prouvé dans ce volume que la notion de l'absolu et celle du parfait sont deux désignations spéciales d'une seule et même idée, savoir la notion de ce qui est « identique à soi-même. » Le fait d'être conditionné et imparfait implique la présence d'une négation réelle, c'est-à-dire la présence dans un objet d'une détermination étrangère à l'essence de cet objet en soi, ce qui constitue un manque d'identité, un manque d'harmonie de l'objet avec lui-même, une vraie contradiction.

la base de toute vraie religion, de toute religiosité. Ce sentiment ne dépend nullement des diverses opinions humaines, car il a son siége ailleurs que dans la pensée. Je crois avoir suffisamment montré toutefois qu'on peut prouver rigoureusement la valeur objective de la notion sur laquelle se fonde la conscience de Dieu.

De tout ce qui précède résulte à la fois la vanité de toute métaphysique et le principe qui pousse toujours les hommes à en faire. La preuve avancée par Kant de l'impossibilité de toute métaphysique n'est pas suffisante, à peine si elle est justifiée ou fondée. Cette démonstration repose en effet sur la présupposition que la nature de la connaissance ressemble à un mécanisme qui ne saurait servir à concevoir la réalité, mais uniquement à relier les uns aux autres les éléments fournis par la perception. Cette présupposition est une pure hypothèse et qui plus est une hypothèse fausse. Aussi, en dépit de cette hypothèse, Kant est-il sans cesse conduit à attribuer aux catégories une valeur objective et à étendre celle-ci à des régions où elle n'est pas admissible, ainsi, par exemple, quand il suppose que le noumène, que l'absolu est la cause des phénomènes. La critique que fait Kant des preuves de l'existence de Dieu est également incomplète et insuffisante. Cette critique s'en prend à la supposition qu'il y a un être le plus réel et absolument nécessaire, hypothèse qui n'a pas de sens et dont personne aujourd'hui ne s'inquiète. Il ne peut être question que de l'absolu, et il ne peut être question de savoir si l'absolu existe ou n'existe pas, car personne n'en conteste l'existence. Il faut qu'il y ait quelque chose existant par soi; nier l'absolu, serait prétendre qu'il n'y a pas une essence propre, primitive des choses, ce qui serait évidemment absurde. Il s'agit plutôt de savoir : 1° comment on arrive à la connaissance de l'absolu; 2° jusqu'où cette connaissance peut s'étendre; 3° si le monde empirique peut être dérivé de l'absolu.

C'est de la réponse qu'on donne à cette dernière question que dépend l'existence même de la métaphysique. Notre connaissance de l'absolu ne saurait avoir de contenu; elle se réduit à la notion de l'absolu ; c'est là ce que comprend à peu

près tout homme qui peut penser. La connaissance d'un contenu donné est justement l'expérience, et il est notoire que l'absolu n'est pas un objet d'expérience, mais qu'il diffère au contraire du tout au tout des objets de ce genre. Aussi le métaphysicien le plus décidé serait-il forcé d'avouer que la seule chose que nous connaissions de l'absolu, c'est son existence, si la raison n'était pas intéressée à dériver le monde empirique de l'absolu. Pour y arriver on entreprend de se créer, de se fabriquer une représentation de l'absolu, et comme on ne saurait avoir à cette fin d'autres matériaux que ceux fournis par l'expérience, c'est naturellement avec eux qu'on fabrique sa représentation de l'absolu. Il va de soi que par cette méthode, on n'obtient que quelque chose d'artificiel, un être d'imagination ; on ne comprend décidément pas que jamais des hommes sérieux aient pu prendre sérieusement un pareil produit pour une représentation de l'absolu. Toute métaphysique ne l'est que de nom ; au fond ce n'est qu'une extension imaginaire fantastique de l'expérience. Si les objets des doctrines métaphysiques existaient réellement, ils seraient des objets empiriques, ils n'auraient avec l'absolu rien de commun que le nom. Mais les doctrines des métaphysiciens sont également sans valeur comme théories empiriques, parce qu'elles ne sont pas susceptibles de vérification et qu'ils n'y comptent pas.

Les métaphysiciens supposent dès l'abord que l'absolu contient la raison suffisante du conditionné et ils se donnent pour mission de dériver le second du premier. Qu'en résulte-t-il ? La plus funeste conséquence pour la science. Ils ne se demandent pas par quelle voie nous arrivons à la conscience de l'absolu, quel en est réellement le contenu et comment on peut en prouver la valeur objective. Loin de là ; chaque métaphysicien trouve plus commode de se fabriquer une représentation, une notion de l'absolu qui lui paraisse la plus convenable pour expliquer le monde empirique. Le principe chargé de tout expliquer est alors façonné de telle manière qu'il reproduise ce qu'on en attend et ce que conséquemment on a débuté par y mettre. Herbart s'est chargé de formuler avec la dernière naïveté cette maxime des métaphysiciens. « Ce qui est doit être

déterminé comme il convient pour que les phénomènes en soient procédés comme ils sont et non pas autrement.» C'est exactement comme si on se signait à soi-même des quittances, en s'imaginant par là avoir payé ses dettes.

Rien ne montre mieux l'impuissance de la métaphysique condamnée à se détruire elle-même que les coups de désespoir auxquels elle s'est livrée de nos jours dans la doctrine de Schelling, de Hegel et de Schopenhauer. Schelling a admis en Dieu quelque chose qui ne serait pas Dieu; il a donc introduit un élément de négation dans l'essence même de l'absolu. Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'absurdité de cette hypothèse; il faut voir plutôt dans quel but elle a été imaginée. Spinosa, lui, dérive tout de Dieu sans sourciller, et il arrive à la conclusion que tout dans le monde est excellent, dans l'état normal. Un pareil optimisme spéculatif n'étant plus de mise aujourd'hui, il fallait recourir à des expédients pour dériver à la fois et ne pas dériver tout de Dieu. L'antipathie moderne contre le dualisme ne permettant plus de tout expliquer comme jadis par les deux principes, il ne restait plus qu'à placer le mal en Dieu lui-même tout en le distinguant de la divinité.

C'est l'admission d'une négation dans l'absolu qui est également l'hypothèse fondamentale servant de base à toute la philosophie de Hegel. A l'entendre, l'essence primordiale des choses contiendrait en son sein une contradiction fondamentale qui la contraindrait à se transformer éternellement en son contraire, pour aboutir plus tard à une plus haute unité avec elle-même, Hegel s'est efforcé de prouver cette évolution constante et universelle, au moyen de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, aussi bien dans la sphère de la pensée que dans celle de la réalité. A cette fin il a fabriqué une logique nouvelle qui a pour point de départ la négation ou la transformation du principe de contradiction. La première proposition de cette logique affirme l'identité de l'être et du non-être et leur synthèse supérieure dans le devenir.

Le cercle vicieux de toute métaphysique qui consiste justement à composer l'absolu d'éléments empiriques en vue d'arriver à

expliquer le monde, éclate chez Hegel plus fortement que chez tout autre philosophe. Il a en effet placé expressément dans l'absolu, dans le principe chargé d'expliquer le monde, la négation, c'est-à-dire cet élément étranger qui constitue le nœud même de l'énigme de l'univers. C'est tout simplement chasser le démon par le prince des démons. Pourquoi donc notre monde empirique a-t-il besoin d'être expliqué? Uniquement parce qu'il contient une négation, c'est-à-dire des éléments étrangers à l'essence primitive des choses. Prétendre donc que la négation, savoir quelque chose de primitivement étranger à la réalité, fait partie de l'essence même de cette réalité, c'est enlever toute raison d'être à la métaphysique et affirmer en même temps quelque chose qui n'a pas de sens, tomber dans une contradiction logique. Pour justifier de pareils procédés il ne faut rien moins que renverser le principe de contradiction, ce que Hegel fait sans le moindre scrupule. Il fut le tout premier dupe d'une illusion en confondant la contradiction réelle, qui se trouve dans les choses, avec la contradiction logique, ce qui le conduisit à nier la valeur du principe de contradiction et à faire de la contradiction l'essence même des choses. La vérité toutefois ne lui échappa point entièrement. Il entreprend de montrer comment l'absolu, ou la prétendue idée, conformément à sa nature, c'est-à-dire donc en suivant son développement normal, se métamorphose, se transforme et s'objective dans notre monde. Mais Hegel n'en dit pas moins que le monde nous donne le spectacle d'une *chute* de l'idée; qu'il est la contradiction même irrésolue. Mais le développement normal d'un objet consisterait-il donc à se contredire, à tomber en état de chute, de désaccord avec lui-même? Evidemment non. En dépit de sa théorie, Hegel ne peut s'empêcher d'exprimer à sa façon cette idée parfaitement juste : la nature, notre monde empirique, n'est pas une exposition adéquate du réel et de l'absolu; elle ne l'expose que d'une manière défectueuse qui naturellement ne saurait avoir aucune raison d'être dans l'essence même de l'absolu. Si Hegel avait été fidèle à cette idée, il aurait dû garder sa dialectique entière en portefeuille. Il

devient en effet évident que le réel en soi n'est pas contradictoire et que l'univers n'est pas une phase naturelle du développement de l'absolu.

Le plus grand adversaire de Hegel, Schopenhauer, est venu montrer à son tour que la métaphysique est condamnée à se détruire elle-même. Il a écrit un ouvrage pour prouver que le principe de causalité n'a de valeur que dans le monde de l'expérience ; que dans aucun cas il ne saurait en être fait application à la chose en soi, au noumène. Et, malgré tout cela, la chose en soi, d'après Schopenhauer, doit être la cause des phénomènes !! « Le monde, dit-il, est ce qu'il est, parce que la volonté, dont il est le phénomène, est ce qu'elle est, parce qu'elle veut ainsi. » Le monde a été produit par une cause dont toute l'essence consiste à être cause du monde. Avec une légèreté rare, même chez lui, Schopenhauer espère échapper à la contradiction en ajoutant que cette volonté produisant le monde est elle-même *grundlos*, sans cause. Mais si le principe de causalité ne s'applique que dans le monde de l'expérience, il en résulte non pas que notre univers a été produit par une cause agissant sans cause, mais plutôt que notre monde n'a pas de cause. Un simple enfant comprendrait cela. Mais ce qu'il y a de plus intéressant, c'est d'assister à l'échec même de l'entreprise qui consiste à voir la cause des phénomènes dans l'absolu, dans ce qui existe par soi-même, dans le noumène. L'échec est plus éclatant chez Schopenhauer que chez tout autre philosophe, puisqu'il ne reconnaît à la cause aucune autre mission que justement d'être cause. La pensée est condamnée à se détruire elle-même. La volonté de Schopenhauer se fuit elle-même, son acte suprême consiste à se détruire elle-même. La volonté n'est donc plus l'absolu, le permanent, mais ce qui se détruit soi-même. Schopenhauer est lui-même obligé d'avouer que la vraie chose en soi, ou l'absolu, n'est pas volonté, mais quelque chose de tout à fait inconnu, si bien que le phénomène ne nous offre aucune transition pour arriver jusqu'à elle.

La *volonté* de Schopenhauer est évidemment la sœur de l'*idée* de Hegel. Car de même que toute l'essence de la volonté

consiste à vouloir, à changer, à créer, toute l'essence de l'idée consiste à se changer en son contraire et à créer par cela même le fleuve entier de ce qui arrive. Seulement l'idée se meut, avec des minauderies sans fin, à travers la thèse, l'antithèse et la synthèse, tandis que la volonté agit lourdement, savoir sans cause. La contradiction est commune aux deux ; elles sont condamnées à se nier elles-mêmes et à ne pas pouvoir rester ce qu'elles sont. A certains égards, Schopenhauer se trouve à un point de vue supérieur, en tant qu'il comprit que ce qui se nie soi-même est mauvais et ne correspond nullement à ce qu'on désigne par le mot Dieu. Schopenhauer procède du reste avec une légèreté et une absence de critique sans bornes. Ses écrits offrent un fouilli d'assertions qui ne sont ui prouvées, ni d'accord entre elles. Tantôt la chose en soi est connaissable, tantôt elle ne l'est pas ; dans tel passage la volonté est la chose en soi, dans tel autre elle ne l'est plus, mais bien la plus claire de ses manifestations ; dans un cas la volonté (naturellement comme chose en soi) est parfaitement identique avec le phénomène, dans un autre la distance du ciel à la terre les sépare. Et la contradiction continue ainsi à l'occasion de tous les problèmes depuis A jusqu'à Z. L'importance des écrits de Schopenhauer consiste en ceci : ils sont inspirés par le sentiment énergique que le mal et l'ensemble de tout ce qui arrive est étranger à la vraie essence de la réalité et ne saurait par conséquent s'expliquer par elle. « La douleur et la mort ne sauraient trouver place dans l'ordre éternel, primitif, immuable des choses, dans ce qui à tous égards doit être. » Mais tout cela ne se trouve chez Schopenhauer qu'à l'état de sentiment et non de claire conscience. Car sans cela cet auteur ne persisterait pas, — contradiction manifeste, — à tenir sa prétendue volonté, principe du mal et de ce qui arrive, comme la vraie réalité, la chose en soi.

Les hommes de bon sens n'ont besoin d'aucune dissertation discutant les principes et allant au fond des choses pour comprendre qu'une métaphysique n'est point possible. Voilà pourquoi la métaphysique est déjà depuis longtemps discréditée aux yeux des hommes doués d'une saine raison. Mais il n'est ce-

pendant pas possible de trancher définitivement la question avant d'avoir montré pourquoi il existe une *conscience* métaphysique et pourquoi cependant une *science* métaphysique est impossible. Comme en outre il est de la plus haute importance de se faire une idée claire des limites de notre connaissance quant au suprasensible, — ce que du reste on paraît avoir de nouveau oublié depuis Kant, — il était nécessaire comme nous venons de le tenter, d'examiner à fond le problème. Du reste je n'ai point recherché ce résultat négatif; il s'est plutôt imposé de lui-même. Je m'étais proposé de rechercher les lois de la connaissance en général. Or il se trouve que cette même notion primitive de la pensée qui fixe la connaissance des choses extérieures et de la succession, en même temps qu'elle donne la certitude au principe de causalité et avec lui aux procédés de l'induction, se trouve également à la base de notre conscience du suprasensible, de la métaphysique. Mais ce n'est qu'avec le concours de l'expérience que cette notion peut devenir un principe fécond de science ; par conséquent il rend possible la conscience, mais non la connaissance du suprasensible. Il n'y a donc pas de métaphysique possible comme science.

J.-F. Astié.

VARIÉTÉS

Le nom de Dieu Iahvéh-cebaôth.

Il s'est déjà écrit bien des pages sur la « vraie signification » de ce nom de Dieu et de ses variantes, et cependant on peut se demander si nous en sommes beaucoup plus avancés que ne l'étaient les traducteurs grecs de l'Ancien Testament. Pour se faire une idée de l'indécision et du désaccord qui règnent encore à l'heure qu'il est sur ce sujet, il suffit de jeter les yeux sur quelques-uns des derniers ouvrages qui s'en occupent avec plus ou moins de détail. Je me borne à citer les théologies bibliques de Herm. Schultz, Kuenen, Œhler, et Ewald[1]; les commentaires de Keil sur les livres de Samuel, de Hupfeld sur les Psaumes, de Reuss sur les Prophètes[2]; les récentes monographies de Schrader et de Delitzsch[3]. Parmi ces auteurs à peine en est-il deux qui soient parfaitement d'accord sur l'origine, le sens et la portée de la formule en question. Il y aurait lieu, assurément, de s'étonner de ce qu'on est encore si peu au clair sur une épithète divine qui ne revient pas moins de deux cent quatre-vingts fois dans l'Ancien Testament, si l'on ne savait que le nom de Dieu lui-même, le célèbre « tétragramme, » est loin d'être entendu de la même façon par tous ceux qui peuvent faire autorité en ces matières.

[1] *Schultz*, tom. I, 295; II, 96 suiv. — Pour *Kuenen*, voy. le compte rendu de M. Carrière dans la Revue de Strasbourg, 3e série, vol. VII (1869), pag. 90 et suiv. — *Œhler*, tom. II, §§ 195 à 198. — *Ewald*, Lehre der Bibel von Gott, tom. II, 285, 339 et suiv., comp. Gesch. Isr. III, 87 note (3e édit.).

[2] *Keil* ad 1 Sam. I, 3. — *Hupfeld*, passim, par exemple, ad Ps. XXIV, 10. — *Reuss*, Proph. I, pag. 32 et suiv.

[3] *Delitzsch* dans Zeitschr. für luther. Theol. 1874, pag. 217 et suiv, voir aussi son Commentaire sur les Psaumes. — *Schrader* dans le Bibel-Lexicon de Schenkel, tom. V, 702, et dans Jahrb. für prot. Theol. 1875, pag. 316 et suiv.

Le sujet mériterait d'être examiné à fond et sous toutes ses faces. Ce n'est pas ce que nous prétendons faire dans ces pages. Elles ont simplement pour but d'appeler l'attention sur certains points, d'insister sur une face de la question qu'à notre avis on a trop généralement laissés dans l'ombre jusqu'ici.

I. Quelques mots, d'abord, sur la forme de ce nom composé. La formule complète, *Iahvéh* [le] *dieu des armées* יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, n'est pas très fréquente. En dehors du livre d'Amos, qui l'emploie habituellement, elle ne se rencontre que dans Osée (XII, 6)[1] et dans quelques passages isolés de 2 Sam., 1 Rois, Jér. et dans Ps. LXXXIX, 9[2]. Dans l'immense majorité des cas, on trouve la forme raccourcie יהוה צְבָאוֹת (une seule fois, Es. X, 16, אדני צ׳)[3]. Les grammairiens ne sont pas d'accord sur le rapport syntactique des deux mots. Les uns, et c'est entre autres le cas de M. Reuss, font de Cebaôth un *nom propre* juxtaposé. Ils peuvent en appeler à l'exemple et à l'autorité des LXX, qui dans 1 Sam. et dans le livre d'Esaïe rendent le terme hébreu par κύριος Σαβαώθ. Il est cependant fort douteux que, du vivant de la langue, le mot *cebaôth* ait jamais perdu pour la conscience israélite sa valeur de nom commun. (Voy. Amos IX, 5, *Iahvéh haç-cebaôth*.) S'il a fini par être considéré comme un nom propre, ce n'a pu être que bien tardivement. Remarquons, d'ailleurs, que dans les LXX Σαβαὼθ n'est jamais employé tout seul sans être accompagné de Κύριος, et que, une fois au moins (1 Sam. I, 11), il est même précédé de Ἐλωέ. C'est dans les oracles sibyllins seulement que Σαβαὼθ tout court commence à figurer comme nom propre de la divinité[4], pour devenir en-

[1] Ici, de même que dans Amos III, 13, *cebaôth* est précédé de l'article.

[2] Nous ne faisons pas entrer en ligne de compte les formules *Iahvéh élohîm cebaôth* (Ps. LIX, 6; LXXX, 5, 20; LXXXIV, 9) et *Elohîm cebaôth* (Ps. LXXX, 8, 15), qui sont le fait d'un rédacteur élohiste postérieur. L'original portait sans aucun doute *Adonaï Iahvéh cebaôth* et *Iahvéh cebaôth*.

[3] Assez souvent, principalement dans Esaïe et Jérémie, *Iahvéh cebaôth* est précédé de *Adonaï*, ou de *ham-mélék*, et dans Esaïe de *hâ-Adôn*.

[4] Voy. *Œhler*, Théol. de l'A. T., § 195, note 5.

suite chez les Ophites le nom de l'un de leurs sept génies planétaires, à côté de Ialdabaoth, Iao, Adoneus, Eloeus, etc., et pour servir enfin de formule magique sur les amulettes connues sous le nom d'abraxas[1].

D'autres considèrent les mots *Iahvéh-cebaôth* comme une locution elliptique. Le génitif *des armées* dépendrait de l'idée générale de Dieu (*Elohé*) qui est impliquée dans le nom de Iahvéh et qu'il faudrait suppléer mentalement. Mais est-il réellement nécessaire de recourir à ce terme sous-entendu? Pourquoi le nom propre *Iahvéh* ne serait-il pas directement déterminé par le génitif *cebaôth?* L'impossibilité de la chose n'est rien moins que démontrée. Si l'on a pu dire *Our-Kasdîm*, *Gath-Pelishtîm*, *'Ashteroth-Karnayim*[2], pourquoi n'aurait-on pas pu dire aussi, sans brachylogie, יַהְוֵה צְבָאוֹת[3]? Mais c'est assez s'arrêter à une question secondaire. Passons à la question plus importante du sens que les Israélites attachaient à ce nom de Dieu.

II. L'opinion la plus accréditée, l'opinion courante, c'est que que Iahvéh est désigné par là comme le dieu ou le maître des armées *célestes*, et que ces armées célestes comprennent à la fois les *astres* et les *anges*. Les avis diffèrent sur la question de savoir à qui, des astres ou des anges, appartenait la priorité ou la prédominance dans la pensée des écrivains israélites. Pour les uns[4], Iahvéh-cebaôth est avant tout le *Dieu des anges;* pour d'autres[5], il est en premier lieu le *Dieu des astres*, et si

[1] Voy. *Baudissin*, Studien zur semit. Religionsgesch., pag. 185 et suiv.

[2] Je ne cite pas les noms de *Ba'al-berîth*, *Ba'al-zeboub*, etc., parce que Ba'al, bien que devenu nom propre et alternant même avec Iahvéh dans certains noms d'hommes, ne paraît pas, du moins d'après l'Ancien Testament, avoir jamais complétement perdu sa valeur appellative (*le Maître*). En revanche, on pourrait en appeler au nom de Dieu araméen *Adar-shemayin*, cp. *Belsamîn*.

[3] Etat construit, avec *céré*. De même Esa. X, 16, *adoné* et non *adonaï*.

[4] Ainsi Calvin, et parmi les modernes Ewald, Keil, Œhler.

[5] Ainsi Hupfeld, Delitzsch, Reuss et plus anciennement Vatke, *die Religion des Alten Test.*, pag. 449 et suiv. et Hengstenberg, *Commentaire sur les Psaumes*, ad Ps. XXIV, 10.

l'armée des *corps* célestes est coordonnée à celle des *esprits* célestes, c'est que, disent quelques-uns, les anges sont des « génies planétaires[1], » tandis que d'autres leur assignent les astres pour demeures[2], et que d'autres encore pensent que l'armée sidérale était considérée comme un type, comme une image visible de l'armée angélique[3], etc. Quant à la signification théologique de ce nom de Dieu, on s'accorde généralement à y voir une affirmation de la puissance infinie, de l'absolue souveraineté du Dieu d'Israël, de son irrésistible empire sur le monde de la nature et de l'histoire. Iahvéh-Cebaôth impliquerait, si l'on peut ainsi dire, un raisonnement *a fortiori :* si Iahvéh est le maître des astres et des anges, à combien plus forte raison ne sera-t-il pas celui des créatures terrestres ! Plusieurs y voient en outre une intention *polémique* en face du polythéisme et en particulier de l'astrolâtrie[4]. Quelques-uns, enfin, reconnaissent que l'épithète en question a souvent une signification *guerrière*[5], et que cette signification guerrière pourrait bien avoir été la signification primitive[6].

Que les anges soient appelés çà et là dans l'Ancien Testament *l'armée des cieux* ou *l'armée de Iahvéh*, c'est chose incontestable[7]. Ce qui n'est pas moins certain, c'est que plus

[1] *E. Haag*, Théol. bibl. (1870), pag. 339 et suiv. « Souvent même ils (les Hébreux) ne distinguaient pas la planète du génie qui l'animait. »

[2] *Gesenius*, Thesaurus s. v. *çaba*. — *J.-H. Kurtz*, Bibel und Astronomie, etc.

[3] *Ewald*, Lehre der Bibel, l. l. — *J. Tob Beck*, Christl. Lehr-Wissensch. I, 2e éd., pag. 77 et suiv., etc.

[4] Voy. entre autres *Hengstenberg*, ad Ps. XXIV. — *Neumann*, Sakharjah, pag. 67 et suiv. — *Reuss*, Proph., pag. 33.

[5] Beck, Keil, Œhler, Hupfeld, Reuss.

[6] Voy. surtout *Herder*, Esprit de la poésie des Hébreux, pag. 325 de la trad. Carlowitz, et *Ewald*, l. l. : c'est Dieu venant au secours d'Israël avec ses légions célestes. — Dans un autre sens *Vatke*, Relig. de l'Ancien Testament, pag. 450 : Iahvéh, principe de la lumière, combattant avec ses troupes célestes (les astres conçus comme êtres animés) contre les puissances ténébreuses.

[7] 1 Rois XXII, 19. — [Ps. CIII, 21 ; Jos. V, 14 sont douteux.] — Conf. Gen. XXXII, 3, le *camp de Dieu* (v. 2, anges de Dieu) ; Deut. XXXIII, 2, les *saintes myriades ;* Ps. LXVIII, 18, *rékeb Elohîm*, « la gendarmerie de Dieu »

souvent encore ce sont les astres qui sont représentés comme formant l'*armée des cieux*[1] ou l'*armée d'en haut*[2], et que dans tel passage les deux notions semblent se fondre l'une dans l'autre[3]. Mais n'y a-t-il donc que les étoiles et les anges qui soient appelés dans l'Ancien Testament l'armée de Dieu? Cette comparaison avec une armée aux ordres de Dieu n'est-elle pas appliquée également à d'autres créatures et à d'autres « puissances, » qui pourraient être comprises dans le génitif *cebaôth* tout aussi bien que les puissances lumineuses, tant visibles qu'invisibles, qui peuplent *le ciel?*

L'armée de Jéhova[4] dans Ps. CIII, 21, de même que les innombrables troupes (*ghedoudîm*) de Dieu dans Job XXV, 3, ce ne sont pas seulement les anges, ni les anges et les astres, comme on le pense généralement; elles comprennent encore les phénomènes météorologiques, les forces élémentaires, ces vents dont Dieu fait ses anges, ces feux flamboyants dont il fait ses ministres, cette grêle qu'il tient en réserve dans ses arsenaux pour le jour de la guerre et du combat[5]. L'armée (*çaba*), les troupes (*ghedoudîm*) du Tout-Puissant, c'est aussi

(Calvin); Joël IV, 11, les *ghibborîm* de Dieu. — Luc II, 13, στρατιὰ οὐράνιος; Math. XXVI, 53, douze légions d'anges; Apoc. XIX, 14.

[1] Ps. XXXIII, 6; Jér. XXXIII, 22; Esa. XL, 26; XLV, 12. Comme objet de culte païen: Deut. IV, 19; XVII, 3; 2 Rois XVII, 16; XXI, 3-5; XXIII, 4; Soph. I, 5; Jér. VIII, 2; XIX, 13; Esa. XXXIV, 4. Comme image du « peuple des saints, » c'est-à-dire des Israélites: Dan. VIII, 10 et suiv.; cp. v. 24.

[2] *Cebâ ham-marôm*, Esa. XXIV, 21, par où il faut entendre les astres (cp. v. 23) et non les anges. Voy. *Baudissin*, Studien I, pag. 118-130.

[3] Ps. CXLVIII, 2, cp. v. 3; Néh. IX. 6; Dan. IV, 32. — Comp. Job XXXVIII, 7, les étoiles du matin, en parallélisme avec les *bené Elohîm*.

[4] Ou *les armées*, si l'on s'en tient au texte reçu. Cependant cette forme *cebaôv* est suspecte, parce qu'un pluriel masculin *cebaïm* est sans exemple dans tout l'Ancien Testament. Il est probable qu'il faut lire *cebaô*. (Comp. Ps. CXLVIII, 2 Ktib.) Voy. *Schrader*, art. cité, pag. 320.

[5] Ps. CIV, 4; Job XXXVIII, 22, 23, 35; v. *Dillmann*, ad Job XXV, 3. Cette interprétation plus large de *çabâ* dans Ps. CIII, 21 est indiquée par l'économie et la disposition de toute la strophe finale, v. 19-22, notamment par la place que *vous, toute son armée* occupe entre *vous, ses anges*, v. 20, et *vous, toutes ses œuvres*, v. 22.

ce bataillon de maux physiques et de souffrances morales, ce sont ces songes effrayants et ces doutes cruels qui se réunissent pour assaillir Job, qui se fraient un chemin jusqu'à lui et mettent le siége autour de sa tente [1]. C'est encore une *armée de Jéhova*, un camp de Dieu, que ce peuple nombreux et puissant des sauterelles qui envahit le pays et, par ses ravages, plonge la population entière dans la consternation et dans le deuil [2]. Et n'est-ce pas au nom de celui « qui a nom *Iahvéh élohé-cebaôth* » que le prophète Amos (IV, 6-13) rappelle aux Israélites que ce Dieu leur a envoyé successivement la famine, la sécheresse, la rouille et la nielle, les sauterelles, la peste, l'épée et la ruine, afin de les ramener à lui ? N'est-ce pas *Iahvéh-cebaôth* qui, par Jérémie, menace son peuple rebelle de faire fondre sur lui tous les malheurs, d'envoyer à sa poursuite l'épée, la famine et la peste, et qui ouvrira son arsenal pour détruire Babylone [3] ? Ce sont là tout autant de δυνάμεις que Dieu envoie, qu'il fait marcher et qui obéissent à ses ordres [4].

Une fois qu'on admet que le mot *cebaôth* a un sens métaphorique et que le nom de *Dieu des armées* a essentiellement pour but d'affirmer la souveraine puissance de Jéhova, de le désigner comme le παντοκράτωρ [5], de quel droit restreindrait-on la notion d'armées aux seules légions angéliques et astrales et en exclurait-on ces autres « troupes » dont nous venons de parler? En vérité, je ne vois pas trop pourquoi on n'adopterait pas plutôt l'idée de Hævernick qui, se fondant sur Gen. II, 1 : « ainsi furent achevés *les cieux et la terre, et toute leur armée,* » traduit Iahvéh-cebaôth par : le Seigneur de toutes les créatures, celles-ci formant dans leur ensemble la grande armée de Jéhova [6].

[1] Job X, 17; XIX, 12; cp. VII, 13, 14; XXX, 12-15.

[2] Joël II, 2-11 : « Iahvéh fait entendre sa voix devant son armée; car immense est son camp, puissants sont les exécuteurs de ses ordres. » Cp. v. 20 et 25: « Ma grande armée que j'ai envoyée contre vous. »

[3] Jér. XXIX, 17; XXXV, 17; L, 25.

[4] Κύριος τῶν δυνάμεων est une des manières dont Iahvéh-cebaôth est rendu dans les LXX.

[5] C'est par κύριος παντοκράτωρ que les LXX rendent la formule hébraïque dans certains livres; cp. aussi Apoc. IV, 8; XXI, 22.

[6] Vorlesungen über die Theol. des Alten Testaments, 2e édit., pag. 48.

Mais il y a plus. Les passages sur lesquels on peut s'appuyer pour établir que par les *armées* dont Jéhova est dit être le Dieu il faut entendre les armées *célestes*, appartiennent à une époque relativement moderne de la littérature israélite. Cela est vrai tout particulièrement de ceux, de beaucoup les plus nombreux, où le terme d'*armée des cieux* désigne les astres ; aucun d'eux ne nous reporte au delà du VIIIe siècle. Et il n'y a rien là d'étonnant, puisque c'est sous l'influence assyrienne seulement que les derniers rois d'Israël, et quelques-uns de ceux de Juda, Achaz, Manassé, ont favorisé l'introduction du culte de l'armée des cieux. Si, ensuite, nous recherchons les passages où le *nom* de Iahvéh-cebaôth lui-même est employé plus ou moins intentionnellement en rapport avec l'armée des êtres célestes ou avec celle des astres, nous sommes amenés à un résultat semblable. Les passages où cette intention est le plus transparente sont au nombre de trois. Le plus ancien en date se trouve dans le récit de la vision d'Esaïe, chap. VI, 3, quand les *serafim* qui entourent le trône de Jéhova se disent l'un à l'autre : « Saint, saint, saint est Iahvéh-*cebaôth*, toute la terre est pleine de sa gloire[1]. » Ensuite, au Ps. LXXXIX (qui date au plus tôt des derniers temps avant l'exil), le poëte, voulant exalter l'incomparable majesté de Jéhova, s'écrie, vers. 7-9 :

Qui dans les lieux éthérés peut se comparer à Iahvéh ?
Qui lui est semblable parmi les *fils de Dieu ?*
Dieu est très redoutable dans le conseil des *saints*,
Il est à craindre pour tous *ceux qui l'entourent.*
Iahvéh, Dieu *des armées*, qui est comme toi puissant ?

Enfin Dieu est appelé avec emphase Iahvéh-cebaôth dans ce

[1] Bien que les *serafim* soient différents des anges (*mal'akim*), et quelle que fût d'ailleurs la conception primitive (mythologique ?) de ces êtres, il ne saurait être douteux que dans la pensée du prophète et de ses contemporains ils font partie de l'assemblée des esprits célestes, et qu'ils jouent en quelque sorte le rôle de prêtres dans le céleste sanctuaire, comme ailleurs (Ps. XXIX, 1 ; LXXXIX, 7) les *bené-Elîm*. Voy. *Schultz*, Alttest. Theol. I, 344 et suiv.; *Dillmann*, Bibel-Lexicon, tom. V, pag. 283 et suiv.

passage déjà cité d'un prophète de l'exil (Esa. XXIV, 21-23) où il est dit que Jéhova visitera l'*armée d'en haut* là-haut, et les rois de la terre sur la terre. Ceux-ci seront jetés en prison, tandis que la *lune* rougira et que le *soleil* sera tout confus. Les corps célestes, — car c'est d'eux qu'il s'agit ici, — auront honte des honneurs divins qui leur avaient été rendus par les Gentils. Or si, dans ce contexte, le vrai Dieu est appelé le Dieu *des armées*, c'est que, sans doute, le prophète voulait donner à entendre que Iahvéh était le maître de ceux que les Gentils adoraient comme des dieux[1].

Ainsi, sur environ deux cent quatre-vingts passages où Jéhova est appelé le Dieu des armées, en voilà trois où ce nom est mis plus ou moins manifestement en relation avec l'armée des cieux, et tous trois sont relativement modernes[2]. Est-ce là une raison suffisante pour admettre que dès l'origine, en appelant Jéhova le Dieu des armées, on ait entendu le désigner comme le Dieu des armées *célestes* et par là, indirectement, comme le Dieu de l'*univers*? A notre avis, l'interprétation traditionnelle a le défaut de partir d'une idée préconçue dont l'exactitude n'est rien moins que démontrée, c'est que le nom de Iahvéh-cebaôth aurait eu dans tous les temps la même signification et la même portée, et que le sens qui lui est attribué, l'application qui en est faite dans certains textes poétiques et prophétiques des siècles *postérieurs* est un indice décisif pour la détermination du sens propre et *primitif*. Le sujet spécial qui nous occupe nous paraît être un de ceux aux-

[1] Voy. *Baudissin*, ouvr. cité, pag. 119 et 123; *Œhler*, § 197.

[2] On pourrait y ajouter des passages tels que Soph. II, 10, 11, où il est dit que Jéhova, qui vient d'être appelé *Iahvéh-cebaôth*, fera disparaître tous les dieux païens (cp. I, 5, l'armée des cieux); Zach. XIII, 2: « En ce jour-là, déclare *Iahvéh-cebaôth*, j'exterminerai du pays les noms des idoles, pour qu'il n'en soit plus question. » — Jér. VIII, 2, 3, et IX, 11-13 où le prophète annonce, au nom de *Iahvéh-cebaôth*, que les os des habitants de Jérusalem resteront sans sépulture, que les maisons de Jérusalem seront impures comme Topheth, à cause du culte rendu au soleil, à la lune et à toute l'armée des cieux. — Cependant l'emploi intentionnel du nom de « Dieu des armées » dans ces passages est des plus problématiques; d'ailleurs il s'agit encore ici de prophètes d'une époque postérieure.

quels on n'a pas encore suffisamment appliqué le principe sur lequel repose toute la discipline connue sous le nom de théologie biblique de l'Ancien Testament, celui du développement historique. Selon toute apparence, nous avons affaire ici — non pas à une « doctrine », comme on l'a appelée assez mal à propos[1], — mais à une conception religieuse qui s'est élargie, agrandie, enrichie, en un mot transformée avec le temps, et ce développement s'est opéré sous l'influence de l'évolution progressive des idées, des croyances, des espérances théocratiques en Israël pendant le cours de la période prophétique. Le sens primitif du nom de *Dieu des armées* doit avoir été en rapport, soit avec le caractère dominant, avec l'esprit général de la nation au moment où il fait sa première apparition, soit avec le niveau religieux des Israélites de ce temps-là.

III. Ce nom surgit pour la première fois dans les livres de Samuel, tandis qu'il est inconnu aux livres dits de Moïse, de Josué et des Juges. Ceci est significatif. Le fait qu'il ne se trouvait employé dans aucune des trois sources principales de l'histoire de Moïse et de Josué, non plus que dans les documents qui ont servi à composer le livre des Juges, tandis qu'il se rencontre dans des morceaux tirés de l'une et de l'autre source principale de nos livres dits de Samuel, ce double fait atteste chez les narrateurs israélites le souvenir positif que ce nom, inconnu à l'époque mosaïque et pendant les premiers siècles après Moïse, avait fait son apparition vers la fin de l'époque des Juges ou au commencement de la période royale. Le témoignage des historiographes est confirmé, ainsi que le remarque Ewald[2], par celui de deux anciens documents poétiques. En effet, le nom de Iahvéh-cebaôth ne figure pas encore dans l'hymne triomphal de Débora (Jug. V), où il eût été fort à sa place, tandis qu'il est employé dans l'hymne (Ps XXIV, 7-10) composé par David et exécuté à l'occasion de l'installation de l'arche de Jéhova en Sion[3]. « Qui est, dit une voix venant des

[1] *Œhler*, § 198 parle d'une « Lehre vom Jehova Zebaoth » (!).

[2] Lehre der Bibel von Gott, II, pag. 339, note 2.

[3] Les deux morceaux dont se compose le Psaume XXIV actuel étaient originairement étrangers l'un à l'autre. (Voy. le Commentaire de Reuss.)

portes de l'antique cité jébusienne devenue la cité de David, qui est-il ce roi glorieux qui demande à faire triomphalement son entrée? » — C'est, répond le chœur,

« Iahvéh, le puissant, le héros,
Iahvéh, un héros dans les combats ! »

— Mais encore, qui est-il ce roi glorieux?

— « C'est Iahvéh-cebaôth,
C'est lui qui est ce roi glorieux ! »

On a l'impression, en lisant ce dialogue, qu'au moment où le psaume fut composé le nom par lequel Dieu y est célébré n'avait encore rien perdu de sa force native et de son antique fraîcheur.

Or que pouvait-il signifier, ce nom, pour David et pour les Israélites de son temps? Le Dieu des astres? des génies planétaires? des anges? le Dieu de l'univers?... Une chose, d'abord, ne peut souffrir l'ombre d'un doute, c'est que dans cet hymne l'épithète est prise dans un sens guerrier. Le parallélisme le prouve à l'évidence, et quoi de plus conforme à l'esprit du temps, au caractère dominant du peuple hébreu à cette époque? C'était l'époque la plus guerrière de l'histoire d'Israël, l'époque où les tribus, longtemps divisées et opprimées par leurs voisins, venaient de se rapprocher; où la conscience nationale, longtemps assoupie, venait de se réveiller de sa torpeur ; où la nation israélite, qui n'était pas par nature une race guerrière, achevait de se constituer au milieu de luttes héroïques sous la conduite d'un Samuel, d'un Saül, d'un David. Le peuple avait repris confiance en lui-même, après avoir repris confiance au Dieu national, en Iahvéh, ce puissant

Quant à l'origine davidique des v. 7-10, il n'y a aucune raison suffisante pour en douter : il n'est aucun fait historique à nous connu auquel ils s'appliquent mieux et par lequel ils s'expliquent d'une manière plus satisfaisante que celui de l'arrivée de l'arche en Sion. (2 Sam. VI.) Il ne s'agit pas, en effet, d'une *rentrée* de l'arche au retour d'une guerre, et les portes *antiques* ne sont pas nécessairement celles du temple. Pourquoi ne seraient-ce pas les portes basses et étroites de la ville? Voy. sur les portes des villes en Orient *F. Bovet,* Voyage en Terre-Sainte, 1re édit., pag. 235, note.

guerrier (Ex. XV, 3) qui avait fait sortir les aïeux de la servitude de l'Egypte pour en faire son peuple, sa propriété, son royaume à lui.

Mais tout en reconnaissant que, dans ce passage et dans plusieurs autres, Dieu est représenté comme le Dieu des combats et de la victoire, on veut que, dès l'origine, le nom de Iahvéh-cebaôth ait servi à le désigner comme le Dieu de l'univers. On est même allé jusqu'à dire[1] que ce titre avait été créé, non-seulement dans le but d'empêcher que la royauté du Dieu invisible ne fût éclipsée par la royauté terrestre, mais pour combattre l'illusion païenne que le Dieu d'Israël ne serait que le Dieu national de ce peuple. Nous avons peine à croire que de pareilles préoccupations aient présidé à sa naissance, qu'il soit le fruit d'une intention prophylactique, polémique ou didactique, comme celle qu'on prête ici à celui ou à ceux qui en ont enrichi le vocabulaire religieux d'Israël. Ce qui nous paraît surtout inadmissible c'est de vouloir en faire, pour ainsi dire, l'adversaire né de la conception de Jéhova comme Dieu *national* d'Israël. Comme si ce n'était pas de préférence en sa qualité de *Dieu d'Israël* que Jéhova est appelé le Dieu des armées! Il suffit de rappeler combien de fois des formules telles que *le Dieu d'Israël*[2], *leur Dieu*[3], *le Puissant d'Israël*[4], *le Saint d'Israël*[5], *son rédempteur* ou *vengeur*[6], *son roi*[7], *son époux* et *créateur*[8], *Celui qui est la part de Jacob*[9], sont en apposition ou en parallélisme avec Iahvéh-cebaôth, ou bien

[1] *Keil*, ad 1 Sam. I, 3.

[2] Non-seulement dans Jérémie où elle se rencontre le plus fréquemment, mais ailleurs, 1 Sam. I, 17. cp, 11; 2 Sam. VII, 27; Esa. XVII, 6, cp. 3; XXI, 10; XXXVII, 16; XLVIII, 2; Soph. II, 9; Ps. LIX, 6; LXIX, 7; comp. Ps. XLVI, 8, 12 : *le Dieu de Jacob;* Esa. VIII, 18 (XVIII, 7), *qui réside en la montagne de Sion.*

[3] Zach. IX, 16; Agg. I, 14; Ps. XLVIII, 9; Jér. XXIII, 36.

[4] *Abîr-Israël.* Esa. I, 24.

[5] Dans le livre d'Esa. V, 24; X, 17, cp. 16; XLVII 4; Jér. LI, 5.

[6] *Goël.* Esa. XLIV, 6; XLVII, 4; LIV, 5; Jér. L, 34.

[7] Esa. XLIV, 6; comp. Zach. XIV, 16, cf. 9; Ps. LXXXIV, 4; Soph. II, 10, Israël le peuple de Iahvéh-cebaôth; cp. III, 15.

[8] Esa. LIV, 5.

[9] Jér. X, 16; LI, 19, *et dont Israël est l'héritage,*

lui servent tour à tour d'attribut ou de sujet. Et si, du temps des grands prophètes, d'un Amos, d'un Jérémie, certains représentants d'un particularisme inintelligent, d'un patriotisme myope ou fanatique aimaient à se réclamer du nom de Iahvéh-cebaôth [1], n'est-ce pas parce qu'ils étaient habitués d'ancienne date à y voir avant tout un titre sonore du Dieu national? Et pourquoi ce nom disparaît-il entièrement chez Ezéchiel? Est-ce uniquement, comme le pense Oehler, parce que ce prophète s'efforçait d'imiter le langage du Pentateuque? Ne serait-ce pas tout autant une conséquence de ce que pour ce prophète Israël n'existait plus comme nation, et qu'il fut en un sens le plus individualiste des prophètes [2]. Ce qui le ferait croire, c'est que, vers la fin de l'exil, les espérances de restauration nationale ne se sont pas plutôt ranimées au bruit des exploits de Cyrus, qu'on voit aussi reparaître chez les prophètes le nom de Iahvéh-cebaôth [3].

Bien loin d'avoir été conçue et introduite *par opposition* à la conception de Jéhova comme Dieu national d'Israël, l'épithète de Dieu des armées paraît au contraire avoir servi *dans l'origine* à exalter Jéhova comme le puissant et victorieux défenseur de son peuple, comme son Dieu tutélaire. Autant le caractère *guerrier* de cette épithète répondait à l'esprit militant qui animait alors les tribus israélites, autant son caractère essentiellement *national* était-il en rapport avec le niveau et l'horizon religieux des générations d'alors. Rien de plus inexact, en effet, rien de plus contraire à l'histoire réelle, que de prêter aux Israélites du XIe siècle, sans en excepter les plus croyants et les plus éclairés, fût-ce même un David, les conceptions universalistes, le monothéisme raisonné et absolu d'un prophète du VIIe ou du VIe. Pour se faire une juste idée du développement religieux ou, *sit venia verbo*, de la théologie de David

[1] Amos V, 14, cp. VI, 8; Jér. XXVIII.

[2] Voy. *Duhm*, Die Theol. der Propheten (1875), pag. 216, 255, 261. Comp. *P. Chapuis*, L'exil des Juifs à Babylone (Lausanne 1874), pag. 74 et suiv.

[3] Esa. XIII-XIV, 23; XXI, 1-10; XL-LXVI (surtout dans la première partie, chap. XL-XLVIII, qui s'occupe principalement de la délivrance nationale et de la restauration politique d'Israël).

et de ses contemporains, il ne faut pas aller puiser ses renseignements indistinctement et sans critique dans tous les psaumes que la tradition attribue au « Roi-prophète. » On se laissera instruire avant tout par les données les plus anciennes et les plus authentiques des livres de Samuel, et l'on prendra en considération particulièrement sérieuse celles de ces données qui cadrent le moins avec la représentation idéale qu'on s'était peut-être faite du *credo* davidique [1]. En suivant cette méthode, on se convaincra que c'est une illusion si l'on s'imagine que dès sa première apparition le nom de Iahvéh-cebaôth ait eu dans la pensée israélite le sens de *Pantokrator*, et que l'emploi de ce nom ait impliqué la profession du néant des divinités adorées par les autres nations. Iahvéh est bien le plus puissant des dieux. Son pouvoir en faveur d'Israël s'étend sur les peuples voisins et même, s'il le faut, sur les nations plus lointaines. Les dieux de l'Egypte, des Cananéens, des Philistins, ont dû fléchir devant lui, et le temps viendra où les rois et les peuples du monde connu devront reconnaître et la suprématie de Iahvéh et la suzeraineté du roi qu'il a établi en Sion pour être son représentant visible, son oint, « son fils [2]. » L'universalisme des siècles postérieurs est sans doute en germe dans cette conception de la puissance de Iahvéh. Il n'en demeure pas moins que Iahvéh est en première ligne, dans cette période ancienne, le Dieu national des Bené-Israël, et que c'est comme tel, pour défendre et venger son peuple, qu'il humilie les autres nations et se montre supérieur à leurs dieux nationaux [3].

IV. Si l'on se place à ce point de vue historique, il ne peut guère y avoir de doute sur le sens primitif du nom de Iahvéh-

[1] Voy. entre autres 1 Sam. XXVI, 17-20.

[2] Voy. surtout Ex. XV; 2 Sam. XXII (Ps. XVIII); Ps. II.

[3] Le fait qu'on a souvent abusé du mot « particularisme » pour rabaisser la religion de l'Ancien Testament ne doit pas nous porter à méconnaître cet autre fait que le particularisme national a régné en effet, et même fort longtemps, au sein du peuple israélite. Ce fut là le point de départ du monothéisme hébreu, et il était dans la nature des choses qu'il en fût ainsi. Voir, sur le développement graduel et le triomphe final de l'universalisme, l'étude très complète de *Baudissin*, ouvrage cité, pag. 47-177.

cebaôth. En sa qualité de Dieu-roi, Jéhova est le général en chef de son peuple, comme il en est le législateur et le juge[1]; car, conformément au grand principe théocratique, tous les pouvoirs de l'état sont entre ses mains. Les rois, les juges, les législateurs, les généraux humains ne sont que ses mandataires et ses lieutenants, agissant en son nom et autorité et dans la force qui vient de lui. Dès lors, il est probable que par les *armées* dont il est le chef il ne faut pas entendre en première ligne, comme le pensent Herder et Ewald, les armées *célestes* avec lesquelles il vient *au secours* de son peuple, mais les armées *israélites* elles-mêmes, son peuple en armes[2].

Ce qui vient à l'appui de cette interprétation, c'est d'abord que le pluriel צְבָאוֹת n'est jamais employé qu'en parlant d'armées *terrestres* et, à l'exception de Ps. LXVIII, 13[3], seulement lorsqu'il est question des armées israélites. Israël est même expressément appelé צְבָאוֹת יהוה, *les armées de Iahvéh*[4]. — De plus, dans un récit provenant d'une source ancienne (1 Sam. XVII, 45), nous rencontrons un propos de David où le nom est suivi de son commentaire : « Toi, dit David en allant au-devant de Goliath, tu marches contre moi avec l'épée, la lance et le javelot; mais moi, je marche contre toi au nom de *Iahvéh-cebaôth*, *le Dieu des bataillons* (ou des rangs de bataille, *ma'arkoth*) *d'Israël*, que tu as insultés. »

[1] Comp. Esa. XXXIII, 22 : « Oui, Jéhova est notre juge, Jéhova est notre législateur, Jéhova est notre roi, c'est lui qui nous sauvera. » — L'office d'un roi, outre l'administration de la justice, c'est de marcher à la tête de son peuple et de conduire ses guerres. 1 Sam. VIII, 20; cp. IX, 16; XII, 12.

[2] Ainsi *von Cölln*, Theol. des Alten Testaments, pag. 104. *Gust. Baur*, 5e édition du Commentaire de de Wette sur les Psaumes, pag. 171. *Herm. Schultz*, Alttest. Theol. II, 97. *Grätz*, Gesch. der Israeliten I, 259. *Schrader*, dans les art. cités. Voir aussi *Tholuck*, Uebers. u. Auslegung der Ps., 2e éd. (1873), ad Ps. 24 et 80.

[3] « Le Seigneur (le Dieu d'Israël) donne le mot d'ordre,... les rois des *cebaôth* (des armées ennemies) fuient, s'enfuient ! »

[4] Ex. VII, 4 : « Je ferai sortir d'Egypte *mes cebaôth*, mon peuple, les Bené-Israël ; » XII, 41 : « Le jour même *toutes les cebaôth de Iahvéh* sortirent du pays d'Egypte; « v. 51 ; ils sortirent « selon leurs *cebaôth*, » leurs divisions, c'est-à-dire, par corps d'armée ayant chacun sa bannière et formant des camps distincts ; de là le pluriel. XIII, 18 et Nomb. II.

Ainsi, pour en revenir au texte d'où nous sommes partis, le roi glorieux que les portes de Sion sont appelées à recevoir en triomphe, ce n'est pas le Dieu des astres et des anges, ce n'est pas le Dieu de l'univers, c'est Iahvéh *le commandant en chef des corps d'armée israélites*, c'est le Dieu-roi qui les conduit au combat et à la victoire. Est-il besoin de rappeler combien une pareille conception était en harmonie, non-seulement, comme nous le disions tout à l'heure, avec le point de vue théocratique en général, mais tout particulièrement avec la manière religieuse dont les Israélites envisageaient la guerre? Quelques mots suffiront à le montrer.

Israël est convaincu que les guerres qu'il soutient pour secouer le joug des « incirconcis, » pour se maintenir en possession du pays de Canaan, pour repousser les envahisseurs et se venger des affronts de l'étranger, sont des מִלְחֲמוֹת יהוה, des guerres où la cause et l'honneur de Jéhova lui-même sont en jeu, et auxquelles il prend une part directe[1]. Cette conviction s'exprime sous différentes formes. Tantôt les troupes israélites sont représentées comme les auxiliaires de leur Dieu, des « héros qui viennent au secours de Iahvéh[2]. » Tantôt, — et c'est là l'expression la plus ordinaire, — Jéhova les accompagne, il marche à leur tête, il se tient auprès de celui qui les commande[3]. Et comme c'est en son nom qu'Israël prend les armes, c'est lui, par l'organe d'un prophète ou par l'oracle sacerdotal, qui donne le signal de l'entrée en campagne ou de l'attaque[4],

[1] 1 Sam. XVII, 47; XVIII, 17; XXV, 28; cp. le « livre des guerres de Iahvéh, » Nomb. XXI, 14. Les ennemis d'Israël sont les siens, Jug. V, 31; 1 Sam. XXX, 26, etc.; Ex. XXIII, 22.

[2] Dans le chant de triomphe de Déborah, Jug. V, 23.

[3] Ps. XLIV, 10; LX, 12; CVIII, 12; Ps. LXVIII, 8; Jug. IV, 14; 2 Sam. V, 10, 24; VIII, 7, 14; Ps. CX, 5. Peut-être faut-il aussi ranger ici le v. 1 de ce psaume : « Assieds-toi à ma droite, » non pas sur le trône, mais dans le char où Iahvéh est monté pour marcher à l'ennemi. (Voy. *Ewald*, Psalmen, 3e édit., pag. 42; *Diestel*, Die Idee des theokrat. Königs, Jahrb. f. deutsche Theol. VIII (1863), pag. 563.)

[4] 1 Sam. XIII, 8; cp. X, 8; XIV, 36, 37; XXIII, 2 et suiv.; XXVIII, 6; XXX, 6-8; cp. 1 Rois XXII et 2 Rois III, 11 et suiv. (Remarquer qu'au v. 14 le prophète Elisée répond à la question des rois Joram et Josafat au nom de *Iahvéh-cebaôth*.)

parfois même prescrit la tactique à suivre[1], et c'est à lui, après la victoire, que l'on consacre les dépouilles de l'ennemi[2].

Le symbole et le gage de la présence personnelle de Jéhova à la tête de son peuple en armes, c'est l'arche, « à laquelle est attaché, comme nom, le nom de Iahvéh-cebaôth qui siége entre les Keroûbs[3]. » On n'a pas assez remarqué le rôle guerrier qui est attribué à l'arche dans les anciens temps, jusqu'au moment où elle resta confinée dans l'*adyton* du temple de Salomon[4]. Ce caractère en quelque sorte martial ressort déjà de l'antique formule d'invocation qu'on prononçait au moment où l'arche s'ébranlait pour se mettre à la tête des colonnes :

> Lève-toi, Iahvéh ! et que tes ennemis se dispersent !
> Que tes adversaires fuient devant ta face![5]

C'est pour elle, vénérable emblème de la présence secourable du Dieu guerrier, symbole respecté et même redouté de sa puissance, gage précieux des nouvelles victoires, que le roi-poëte demande aux portes de Sion de s'ouvrir toutes grandes, « afin que le roi glorieux puisse faire son entrée. »

A cette conception primitive de Jéhova marchant *en tête* des armées d'Israël et combattant *avec* elles ses ennemis et les leurs, était étroitement liée, dans la foi nationale, celle de Jéhova venant *en aide* aux armées israélites et combattant *pour* elles « avec le secours puissant de sa droite[6]. » Plus d'une fois, dans des jours critiques, on avait fait l'expérience que Dieu, non content de ceindre son peuple de force pour le combat,

[1] 2 Sam. V, 23; cp. 1 Sam. XXII, 5.

[2] 1 Sam. XXI, 9; 2 Sam. VIII, 11.

[3] 2 Sam. VI, 2; cp. 1 Sam. IV, 4-8, 21 suiv.; Esa. XXXVII, 16; Ps. LXXX, 2, 3.

[4] La dernière trace certaine de la présence de l'arche à la guerre se trouve 2 Sam. XI, 11, où elle assiste au siége de Rabbah, la capitale des Ammonites. Lors de sa fuite devant Absalom, David la laisse à Jérusalem. (2 Sam. XV, 24-29.) Il est fort douteux que depuis son installation dans le temple (1 Rois VIII, 6) elle ait reparu à la tête de l'armée.

[5] Nomb. X, 35; cp. Ps. LXVIII, 2.

[6] Ps. XX, 7; Ex. XV, 6; Ps. XLIV, 4; Ex. XIV, 14; Jos. X, 14; XXIII, 3. Voir plus loin ce que nous dirons de l'Ange de Iahvéh.

avait « agi » en sa faveur d'une manière aussi décisive qu'inattendue. Israël avait conscience d'être redevable de plus d'une victoire, non pas à sa vaillance et au tranchant de ses épées, mais à l'intervention de son céleste allié, aux éléments déchaînés à sa voix[1], à la terreur panique répandue par lui dans le camp des ennemis[2], à la confusion ou à la discorde semée dans leurs rangs[3]. Aussi la victoire dépend-elle avant tout de la confiance en lui[4]. De là le sens plus général de défenseur, protecteur, sauveur d'Israël qui s'attache souvent au nom de Iavéh-cebaôth. De là aussi, chez certains prophètes surtout, cette grande et héroïque idée que *Iahvéh tient lieu d'armées* à son peuple[5], et que si Israël croit réellement que ce Dieu est *avec lui*, cette foi doit se montrer, d'abord, en ce qu'il le craigne lui seul et non les ennemis, et ensuite qu'il renonce à mettre sa confiance dans des alliances humaines[6].

V. La signification *guerrière* que le nom de Dieu (ou Eternel) des armées avait à l'origine reparaît encore çà et là chez les prophètes et les psalmistes[7]. Mais il est incontestable que dans les siècles postérieurs, et déjà dans le livre d'Amos, l'idée que ce nom éveille n'est plus une idée essentiellement guerrière, du moins dans le sens ordinaire de ce mot. L'idée qui est de plus en plus au premier plan, c'est bien celle de *souveraine et universelle puissance*[8]. C'est que, depuis l'époque des grandes

[1] 1 Sam. VII, 10; 2 Sam. XXII, 15 (Ps. XVIII, 15); comp. Ex. XIV, 26 et suiv.; XV, 10 (Ps. LXXVII, 17-20); Jos. X, 10, 11; Jug. IV, 15. (Cp. V, 20 :« Des cieux elles ont combattu, de leurs orbites les étoiles ont combattu contre Sisera, » allusion poétique à quelque phénomène physique, pluie torrentielle, grêle, etc., que l'on attribuait à l'influence des astres.)

[2] 1 Sam. XIV, 15; cp. Ex. XXIII, 27; 2 Rois VII, 6.

[3] Ex. XIV, 24, 25; cp. 2 Chron. XX.

[4] Ps. III, 9; XX, 7-9; 2 Sam. X, 12; XXII, 4, etc.; cp. 1 Sam. XIV, 6.

[5] Zach. IX, 8; Esa. XXXVII, 36 cf. 32 et suiv.; comp. XXXIII, 21.

[6] Voir surtout Esa. par exemple VIII, 12, 13; X, 24 et suiv.; XXXI, 1-6.

[7] Zach. IX, 15; Esa. XXXI, 4, 5; Soph. II, 9, 10; Jér. XLVI, 10; L, 25, 34; LI, 58; Esa. XIII, 3, 4, etc.; Ps. XLVI; LIX, 6; LXXX.

[8] Voir entre autres Amos IV, 13: « Celui qui a formé les montagnes et créé le vent, qui fait connaître à l'homme quelle est sa pensée, qui change l'aurore en ténèbres, et qui marche sur les hauteurs de la terre: son nom est Iahvéh le Dieu des armées. » — Jér. X, 10-16, surtout v. 10:

luttes d'où la nation était sortie unifiée et triomphante, les temps avaient bien changé, et avec les temps non-seulement les conjonctures politiques, mais le caractère national, et surtout le cercle des idées religieuses et morales. De nouveaux et de plus vastes horizons s'étaient ouverts aux yeux des voyants israélites, d'autant plus vastes que la théocratie nationale allait se resserrant dans de plus étroites limites et qu'elle touchait à sa fin tragique.

Indiquons sommairement, pour terminer, les principaux facteurs qu'il faut faire entrer en ligne de compte pour expliquer le changement survenu dans le sens de ce nom de Dieu.

Tout d'abord c'est l'idée même de Dieu qui s'est de plus en plus dégagée de son enveloppe particulariste. Iahvéh n'est plus seulement le plus grand, le plus puissant des dieux nationaux, qui ne fait éprouver la force de son bras aux autres nations que pour autant qu'il s'agit de protéger son peuple. Le monothéisme est devenu plus conscient, plus logique, et par là même plus absolu. Le pouvoir du Saint d'Israël s'étend sur *toutes les créatures* dans les cieux et sur la terre. Il est le Dieu de *toutes les nations*, car leurs prétendus dieux n'existent que dans leur imagination. *Tout*, dans la main de Iahvéh, devient un *instrument*, une arme pour l'exécution du plan qu'il a conçu, et ce plan embrasse l'univers [1].

En même temps, la conception d'Israël comme « peuple de

« *C'est Iahvéh qui est le vrai Dieu, le Dieu vivant, le roi éternel* » (v. 7, le roi des nations); v. 12: « C'est lui qui a fait la terre par sa puissance, qui a fondé le monde dans sa sagesse et étendu les cieux par son intelligence...; » v. 16 : « *Iahvéh-cebaôth est son nom.* » Cp. XXXII, 17-19 ; Esa. XLV, 13: « C'est moi (le créateur de la terre et des cieux, v. 12) qui ai suscité Cyrus en [ma] justice, et j'aplanirai toutes ses voies... C'est Iahvéh-cebaôth qui le dit. » LIV, 5: « Ton époux, c'est ton créateur, *Iahvéh-cebaôth est son nom.* Ton rédempteur est le Saint d'Israël, *il s'appelle le Dieu de toute la terre.* »

[1] C'est dans le Deutéronome et dans Jérémie que l'universalisme, implicitement professé par les Amos et les Esaïe, est pour la première fois proclamé dans toute sa rigueur (voy. *Baudissin*, art. cité, pag. 167 et suiv.), et c'est dans Jérémie également que l'idée d'un plan divin de l'histoire trouve son expression la plus nette. (Voy. *Duhm*, Theol. der Proph., pag. 247.)

Iahvéh » s'est épurée. Sans que les prophètes aient cessé d'être de bons patriotes, le point de vue spirituel et moral l'emporte chez eux, du moins chez la plupart, sur le point de vue national. L'inévitable nécessité d'un jugement, d'un triage entre la masse qui n'est israélite que de nom et le véritable peuple de Iahvéh, est toujours plus clairement reconnue. Et ce triage, ce sont *les nations*, appelées du bout de monde, qui, sans le savoir, devront servir à l'opérer, jusqu'à ce que vienne aussi leur temps à elles, et que le Dieu d'Israël soit reconnu enfin par toute la terre comme le seul vrai Dieu.

A ces causes générales il faut ajouter l'influence qu'ont pu exercer quelques faits d'une nature plus particulière. En premier lieu, le développement que l'angélologie avait pris dans les croyances populaires et les conceptions poétiques. L'Ange de Dieu (ou de Iahvéh) qui figure presque seul dans les anciens temps, le plus souvent comme conducteur et auxiliaire du peuple[1], parfois aussi pour le châtier[2], cet Ange qui n'est en réalité que Iahvéh lui-même manifestant sa présence par un fait ou un acte visible, s'est en quelque sorte multiplié en une pluralité d'êtres célestes. Ceux-ci forment la famille, la cour, le conseil, l'*armée* du monde supérieur; ils servent d'organes à la volonté divine dans le monde visible, surtout auprès des hommes, et quand Iahvéh « descend du ciel » pour se manifester dans sa gloire royale, pour défendre son peuple, délivrer ses fidèles, procéder à un jugement contre ses ennemis, ils forment son cortége ou sa *milice*[3].

[1] Ex. XIV, 19; Jos. V, 13-15. Le *Sar-cebâ-Iahvéh*, avec l'épée nue dans la main, qui apparaît à Josué au moment où il va attaquer Jéricho, passe généralement pour être un archange, un prince de l'armée *céleste* de Jéhova. Il est permis d'avoir des doutes sur l'exactitude de cette explication. Nous pensons plutôt que cet « homme » n'est autre que l'Ange de Jéhova qui se présente à Josué, le chef d'armée terrestre, en sa qualité de *chef d'armée* venu de Dieu pour combattre à la tête d'*Israël*. Cp. Ex. XXIII, 20-23 et 2 Sam. V, 24; — Jug. V, 23; 2 Rois XIX. 35.

[2] 2 Sam. XXIV, 16, 17; comp. Esa. LXIII, 9, 10.

[3] Voy., par exemple, Deut. XXXIII, 2; Ps. LXVIII, 18; Joël IV, 11; Zach. XIV, 5; cp. Gen. XXXII, 2, 3; 2 Rois VI, 16, 17. Il est bon de remarquer que dans des morceaux incontestablement anciens, tels que

Ensuite, il faut sans doute tenir compte du fait que depuis l'époque assyrienne le culte de « l'armée des cieux » pénétra de l'Orient chez les Israélites. En ce temps-là, le nom de Dieu des armées avait presque perdu, dans la conscience générale, sa signification première. Il était assez naturel, dès lors, qu'on s'en servît, dans l'occasion, pour désigner le Dieu d'Israël, seul vrai et seul vivant, comme le créateur et le maître de ces soi-disant divinités astrales.

En résumé, il y a du vrai soit dans l'interprétation qui fait de Iahvéh-cebaôth le Dieu des anges ou des astres, ou des deux à la fois, soit dans l'opinion qui veut que les « armées » embrassent toutes les créatures. Mais ce ne sont là que des significations dérivées et accessoires. A l'origine, par les armées de Iahvéh, on entendait les corps d'armée israélites. — Il y aurait donc quelque analogie entre le יהוה צבאות et le Ζεὺς στράτιος? Oui, sauf la différence radicale entre Zeus et Jéhova.

H. VUILLEUMIER.

l'hymne de Débora (Jug. V) et le *Te Deum* de David (2 Sam. XXII), les anges ne jouent pas encore le rôle qui leur est attribué dans la tradition populaire et la poésie des siècles suivants. Débora ne parle que de « l'Ange de Iahvéh, » v. 23, et dans la grandiose théophanie décrite par David il n'est question que du « Keroub » sur lequel Iahvéh était monté, v. 11; c'est Iahvéh lui-même, et Iahvéh seul, qui vient le délivrer de ses ennemis.

NOUVELLES

Du besoin de réviser la confession de foi de Westminster.

Depuis plusieurs années déjà on se préoccupe, parmi les presbytériens américains, de la nécessité de réviser les confessions de foi éminemment théologiques du XVIme siècle, qui dans les pays anglo-saxons n'ont encore subi aucune altération. Une révision devient journellement plus indispensable à mesure que le mouvement des idées théologiques s'accuse et que le caractère démocratique des institutions ecclésiastique devient plus marqué. Evidemment le peuple de l'église, même quand il est pieux, ne peut, avec la meilleure volonté du monde, se retrouver dans les préoccupations théologiques des docteurs du XVIme siècle.

Ce mouvement, qui ne peut manquer d'aboutir un jour, vient de s'accélérer tout à coup. Qui l'eût cru ? L'Ecosse elle-même s'ébranle ! Dans ce pays conservateur par excellence, on parle des confessions et de la théologie nationale dans le style suivant, fait pour surprendre bien des gens.

Le journal le *Scotsman*, dont le rédacteur appartient au parti progressiste, a proposé que les professeurs de théologie dans les universités fussent relevés de l'obligation de signer la confession de foi de Westminster. Une vive controverse a éclaté à ce sujet dans les colonnes de ce journal. Un des correspondants estime que les anciennes confessions de foi doivent être mises de côté et remplacées par une nouvelle. Il demande même que cette question importante soit soumise à la grande réunion des délégués des presbytériens du monde entier qui doit se tenir à Edimbourg du 2 au 9 juillet prochain. Le professeur Blackie considère plusieurs articles de la confession de foi comme ne pouvant nullement être défendus. Il demande qu'on efface entièrement le chapitre sur la *vocation*

efficace pour le remplacer par la doctrine biblique contenue dans Rom. II, 14, 15. Il repousse tout raisonnement par lequel on essaie de faire disparaître le sens simple et manifeste de ce passage. Ce chapitre des Romains paraît au professeur pleinement confirmer l'étroitesse, le bigotisme, l'intolérance qui ont de tout temps caractérisé les plus orthodoxes, les plus zélés, les plus conséquents des sectateurs de la confession de foi écossaise.

Le professeur Flint est d'une opinion fort différente. A la honte du nom écossais et des églises d'Ecosse, dit-il, notre théologie est échouée sur un banc de sable, Dieu seul sait quand elle pourra s'en relever. Et toutefois un bon coup d'épaule de tous les chrétiens unis dans un même sentiment pourrait la remettre à flot et lui permettre d'entreprendre un heureux voyage vers un port magnifique.

Les deux partis doivent se compter à l'assemblée générale de mai prochain à l'occasion de l'élection du modérateur. On verra alors quelle est la force du parti progressiste conduit par le directeur Caird et le professeur Tullock. Ces hommes, écrit-on à un journal presbytérien d'Amérique, exercent une grande influence en Ecosse. Ils ont du brillant, de l'énergie, de l'ambition, le pied assez sûr pour se mouvoir dans les abords de l'hérésie sans jamais tomber dans le précipice. — Voilà pour l'église nationale.

Dans le sein de l'église libre, la commission des études s'occupe de l'affaire du docteur Smith. On prétend que dans un article sur la Bible, publié par l'*Encyclopédie Britannique*, il se serait placé sur un autre terrain que la confession de foi de Westminster.

Dans une troisième église, celle « des presbytériens unis, » la question de la révision de la confession de foi a été posée directement par le révérend David Macrae. Il a demandé qu'une proposition motivée fût adressée à l'assemblée par un presbytère. « Le moment est venu, dit-il, où les livres symboliques de notre église doivent être révisés. Ils sont trop longs, trop compliqués, si bien qu'ils manquent le but qu'on a eu en les faisant ainsi longs et détaillés : les membres de l'église n'en prennent pas connaissance. En outre, ils ont beau être volumineux, ils omettent probablement plus d'un point qu'ils devraient contenir, tandis qu'ils renferment bien des articles qu'il vaudrait mieux omettre: confondant ce qui n'est que pure affaire d'opinion avec ce qui constitue un point de foi, ils

élèvent inutilement des barrières entre les églises chrétiennes, ils empêchent l'union des chrétiens et mettent des obstacles de divers genres à l'avancement du règne de Dieu. Pour ce qui est de la position de l'église elle-même à l'égard de ses symboles, à la suite de deux cents ans de recherches et d'expériences, le désaccord a éclaté entre la foi officielle et la foi actuelle. Le spectacle d'une église prétendant recevoir toutes les doctrines des symboles comme articles de foi, tandis que plusieurs ne sont à ses yeux qu'une pure affaire d'opinion et que d'autres sont même repoussés à tous égards, donne un mauvais exemple au monde en même temps qu'il démoralise l'église. En persistant à se montrer d'une extrême timidité à l'égard de ses symboles, l'église autorise à mettre en doute la foi et la présence permanente de l'Esprit de Dieu dans son sein. Cette politique-là est une preuve d'infidélité à l'égard de la vérité, elle ne serait blâmée par personne plus vigoureusement que par les hommes mêmes qui rédigèrent les symboles d'après les lumières du moment, par les réformateurs dont on a, il est vrai, conservé les croyances, tout en reniant en grande mesure leur joyeuse, courageuse fidélité à la vérité. L'église presbytérienne, unie par suite de son histoire, de sa position actuelle, se trouve, d'un côté, libre de tout lien avec l'état, d'un autre, étrangère à toutes les négociations pour fusionner avec d'autres : le moment est donc particulièrement favorable pour procéder à une révision de la confession de foi. Le synode est en conséquence respectueusement invité à s'engager dans cette grande entreprise. Il faut préparer, si possible, une formule courte et simple contenant les seuls articles de foi indispensables à tout homme qui veut faire partie de l'église chrétienne ; on relèguerait dans une autre catégorie tous les points caractéristiques des diverses tendances et ceux que l'église peut considérer comme une sauvegarde précieuse ou comme une protestation contre les erreurs du temps.

M. Macrae a développé cette proposition dans un discours fort bien motivé. Si le peuple de l'église, a-t-il dit, savait ce que les symboles contiennent, le sentiment de la plus vulgaire honnêteté l'aurait poussé à en demander la révision. Laissons de côté la confession de foi, faisons-lui sa place parmi les documents historiques, contentons-nous d'une formule laconique contenant ce qui est essentiel, ce que tout homme est obligé de croire pour être chrétien.

On a surtout remarqué dans ce discours la sévère attaque

que voici contre la confession de foi. « Elle enseigne que Dieu, pour sa gloire, a prédestiné *quelques* hommes au salut, tandis qu'il prédestinait tout le reste de l'humanité à la damnation et aux peines éternelles dans l'enfer. La confession enseigne qu'il n'y a de rachetés par Christ que les seuls élus. Le reste de l'humanité n'est pas seulement incapable de croire en Christ et hors d'atteinte de sa puissance rédemptrice, mais ils sont appelés par Dieu à l'existence dans un état qui les rend entièrement incapables de se sauver eux-mêmes. Le symbole enseigne que Dieu les endurcit, qu'il leur refuse la grâce qui aurait pu éclairer leur intelligence et changer leur cœur. Il enseigne que par le seul fait du péché d'Adam, indépendamment de toute faute personnelle, ils arrivent dans ce monde entièrement corrompus dans leurs facultés, dans toutes les parties de l'âme et du corps, entièrement mal disposés, corrompus, ennemis de tout bien, adonnés à tout mal. La confession enseigne que, par suite de ce péché, auquel ils n'ont rien pu et ne peuvent rien, les hommes sont livrés sans retour à la colère de Dieu, à la malédiction de la loi, et condamnés ainsi à la mort spirituelle, pour le temps et pour l'éternité. On enseigne que même dans les pays païens, où l'on n'a pas eu l'occasion d'accepter l'Evangile, faute de l'avoir entendu, les hommes ne peuvent être sauvés si sérieusement qu'ils règlent leur vie conformément à la lumière naturelle ou aux lois de la religion qu'ils professent. La confession enseigne que si les païens font le mal, c'est un péché et qu'ils sont condamnés en conséquence ; et que s'ils font le bien c'est toujours du péché et qu'ils n'en sont pas moins condamnés. Tournent-ils d'une façon? c'est mal ; tournent-ils de l'autre ? c'est pire. S'ils obéissent à la loi de Dieu, c'est péché; s'ils lui désobéissent c'est un péché plus grand encore. Telle est la doctrine de la confession de Westminster. Elle déclare que les hommes ne sauraient se repentir et se tourner vers Dieu. Ils ne peuvent pas même faire un effort en vue d'atteindre ce but. Ils sont absolument prédestinés à être damnés. Et après la mort, d'après notre symbole, ils sont tous précipités en enfer pour y souffrir d'éternité en éternité des tourments qui ne se peuvent exprimer et cela en leur corps et en leur âme, aussi longtemps que Dieu lui-même existera. La confession enseigne que de toutes ces myriades d'enfants qui sont morts et qui meurent en bas âge, les élus seuls seront sauvés. Quant aux non-élus, jeunes ou vieux, il n'y a d'autre perspective que les tourments éter-

nels et inouïs de l'enfer. Pères et frères de ce presbytère, je vous le demande, déclarez-le franchement, est-ce là la théologie que vous prêchez ? »

L'orateur a ensuite établi une comparaison entre la confession de foi et la Bible. « Le Dieu de la confession, a-t-il dit, n'est pas celui de la Bible, et toutefois le caractère de Dieu doit servir de base à toute théologie et à toute prédication de l'Evangile. Lisez d'abord la confession, puis la Bible, et comparez les deux tableaux. D'après l'un, Dieu appelle à l'existence des milliers innombrables de créatures dans un état tout à fait désespéré et prédestinées à des tourments éternels par un acte de la libre volonté de Dieu. Dans l'autre, Dieu ne prenant pas plaisir à la mort du méchant veut que le méchant abandonne sa voie et vive, ne voulant pas qu'un seul périsse, mais que tous arrivent à la repentance. D'après sa portée générale, la confession nous présente les hommes plaidant contre un Dieu inexorable, se débattant contre une destinée qui ne peut être fléchie ; la Bible nous montre Dieu plaidant contre l'homme, envoyant ses messagers de miséricorde « comme si Dieu vous exhortait par notre ministère, nous vous supplions donc, pour l'amour de Christ, de vous réconcilier avec Dieu. »

Le presbytère n'a pas laissé passer ce discours sans discussion ; le secrétaire et d'autres membres ont affirmé que l'orateur avait présenté la confession de foi sous un faux jour. Le docteur Hutton a ensuite demandé que la proposition de M. Macrae ne fût pas envoyée à l'assemblée générale, tout en déclarant expressément ne pas prétendre préjuger par là la question de la révision des symboles. La proposition du docteur Hutton a été admise par vingt-cinq voix contre cinq. On a renvoyé à la prochaine réunion du presbytère la proposition de nommer un comité pour examiner si le discours de M. Macrae ne renfermait pas des doctrines contraires aux enseignements de l'église.

On le voit, le monde théologique marche là où on s'y attendrait le moins. Comment en douter encore en voyant l'Ecosse elle-même, qu'on se représente volontiers comme entourée d'une espèce de muraille de Chine en fait de théologie, à son tour envahie par le flot montant ? Le temps n'est plus où les débats portaient exclusivement sur la grosse question de savoir si les orgues pouvaient être admises pour le culte, en concurrence avec les antiques instruments de musique, seuls de droit divin de temps immémorial, pour être censés remonter au roi

David. Evidemment c'est l'esprit du siècle qui pénètre dans le sanctuaire. Saura-t-on lui faire la part qui lui revient incontestablement, et cela au moyen d'une simple évolution, sans courir toutes les aventures d'une révolution ? Voilà la question qui se posait ici même, il y a quelques années, au sujet des Etats-Unis d'Amérique [1]; elle surgit à propos de l'Ecosse beaucoup plus tôt qu'on n'était en droit de s'y attendre. On n'en saurait douter, la question de l'avenir religieux des générations qui nous suivent se pose tous les jours en terre anglaise. On ne peut entrevoir sans angoisse la perte irréparable qu'aurait à endurer le public religieux dans le monde entier, si la réforme théologique devenue inévitable devait avoir pour effet de paralyser le zèle, de diminuer la générosité, l'activité, la foi et la philantrophie qui ont si avantageusement caractérisé les anglo-saxons dans les temps modernes. Mais aussi comment ne pas reprendre toute sa confiance en une rénovation de la théologie sur le continent, à la pensée que cette entreprise délaissée pourra, avant peu peut-être, compter sur le concours d'une école anglaise qui mettra au serviee de notre cause les nombreuses qualités bien connues de cette race ? Comment ne pas saluer avec bonheur le jour où le terme théologie anglaise ne sera plus synonyme de scolastique fantaisiste, de chiliasme enfantin et chimérique, étroit et mesquin ? Le rêve ne paraîtra nullement fantastique si on veut bien se rappeler que ces braves quakers qui s'en vont mourant — pour avoir eu le tort d'être trop franchement spiritualistes dans un siècle de formalisme — ont su allier à un haut degré le mysticisme religieux le plus authentique, le plus aimable, à une liberté sans bornes dans les questions scientifiques. Prenons-en acte avec bonheur. Le temps semble passé où il ne nous venait d'Angleterre qu'une scolastique formaliste sans portée, ou un matérialisme religieux dont les fantaisies ritualistes rappellent les tristes jours du fétichisme et de la magie. En Angleterre, comme ailleurs, le spiritualisme chrétien réclame ses droits. Encore quelques années et les Anglais pourraient bien nous devancer en fait de théologie indépendante.

Et ici comment ne pas rappeler que c'est au pays même où cette *Revue* se publie que revient l'honneur d'être le premier entré dans cette voie nouvelle ? La triste éclipse dont nous avons été

[1] Voir les articles sur *la crise théologique en Amérique*, année 1874, 3e livraison et ceux sur *la théologie des réunions de l'alliance évangélique à New-York en 1873*, année 1875.

les témoins est d'ailleurs une garantie qu'il ne peut être fait un retour vers le passé qu'avec une mélancolie accompagnée de la plus sincère modestie. On ne saurait oublier toutefois que ces mêmes idées que nous venons de voir poindre dans ce presbytère écossais étaient populaires parmi nous il y a trente ans. On voit reparaître, sur le rôle des confessions de foi, exactement les mêmes vues que Vinet faisait prévaloir peu de temps avant sa mort.

A ceux qui lui demandent pourquoi il veut renoncer à la *confession de foi helvétique* il répond : « Si la vérité, prise en elle-même, est une et immuable, son expression, humaine du moins, ne l'est pas. Elle revêt, de siècle en siècle, des formes différentes, dans la diversité desquelles son unité ne ressort que mieux. » On le voit, Vinet range le symbole helvétique parmi les documents historiques, comme on propose de le faire pour la confession de Westminster.

Du reste c'est par les mêmes raisons qu'on arrive aux mêmes résultats : les symboles du passé doivent être rangés parmi les documents historiques, parce qu'ils appartiennent à une époque « éminemment théologique. Le peuple même, alors, était théologien et comme sa foi à la vérité du christianisme était entière et ferme, il avait tout loisir de s'appliquer aux détails, aux nuances, aux délicatesses, dirons-nous, de la dogmatique nouvelle. Cela suffisait pour transformer les confessions de foi en livres et même en livres savants. »

Au surplus, dans le canton de Vaud comme en Ecosse, si on rompt avec les anciens symboles, ce n'est nullement pour croire moins, mais au contraire pour croire mieux, en faisant porter la foi sur un nombre de points limités qui seront pris au sérieux. « Quand le symbole est détaillé, impossible qu'il ne soit pas violé, du moins négativement, impossible de tout réprimer : il serait même, dans la plupart des cas, aussi odieux que dangereux de le tenter. Il en résulte que cette prétendue règle d'enseignement ne fait plus règle pour ce qui concerne une grande partie des doctrines qu'elle expose. Il est tacitement convenu que, sur tels ou tels points, un prédicateur ne pourra être recherché ; cette tolérance n'ayant pas de limites connues s'étend peu à peu à ce qu'il y a de plus essentiel et de plus vital dans le formulaire ; pour avoir trop embrassé, il arrive qu'on étreint mal ; et l'on est d'autant moins sévère qu'on a voulu être plus précis. »

Vinet s'attache à réfuter les objections que nous voyons

surgir aujourd'hui en Ecosse. « Le respect des ancêtres ! Mais le respect le mieux fondé et le plus inaltérable n'emporte dans l'esprit de personne la conservation de tout ce que le passé a pu léguer au présent. Nous pouvons respecter la confession de foi helvétique et la remplacer. »

« Répudier l'œuvre de nos pères ! Mals nous n'en répudions ni les principes ni l'esprit, nous le ferions s'il le fallait, et en cela même nous imiterions nos pères, qui se séparèrent, sans hésiter, de l'œuvre de leurs aïeux... Pour tout ce qui est essentiel, fondamental, indispensable à l'édification, leur symbole reste le nôtre... Il n'est pas conservé comme *loi*, mais il l'est comme *monument*. »

A Lausanne, comme à Edimbourg, le nouveau symbole à substituer à l'ancien doit porter le même caractère. Il doit contenir « les vérités par lesquelles on est chrétien, hors lesquelles on ne l'est pas. » En Suisse, comme en Ecosse, on obéissait aux exigences nouvelles de la démocratie religieuse : on veut « un symbole que la mémoire de l'enfant retiendra sans peine, qui se représentera de lui-même à l'esprit du fidèle dans les moments solennels de la vie, comme à la pensée de l'église dans ses jours d'épreuve et de combat, et qui pourra couler tout entier, à l'heure suprême, des lèvres du chrétien mourant. Il faut que la formule de cette confession soit accessible à la plus humble servante, au plus ignorant manœuvre, si d'ailleurs ils sont chrétiens ; il faut que chacune des parties dont cette confession se compose trouve un écho dans leur cœur. » Le but est aussi le même : faire tomber les barrières intellectuelles, dogmatiques qui séparent inutilement les hommes unis par les mêmes besoins du cœur et de la conscience. « Nous obéissons moins à l'idée de nous séparer de ce qui nous est contraire qu'à celle de nous réunir à ce qui nous est semblable, nous sommes moins préoccupés du besoin d'écarter de nous certaines personnes que de l'importance d'appeler à nous toutes celles qui, sauf une certaine diversité de vues, ont mis comme nous en Jésus-Christ leur gloire et leur espérance. »

On voudra bien, nous l'espérons, nous pardonner ce regard en arrière. Il convenait, dans une œuvre de cette importance, de bien établir à qui appartient la priorité. On n'en saurait douter : l'esprit de transformation et de réforme qui soufflait dans nos contrées il y a trente ans, commence à se montrer aussi en Ecosse. Sera-t-on plus heureux dans le nord que nous ne l'avons été dans le centre de l'Europe ? On sent que

les conséquences d'un échec sur un si grand théâtre auraient une autre importance que dans les pays de langue française. Aussi les événements qui semblent se préparer en Ecosse sont-ils bien faits pour attirer la sérieuse attention de tous ceux qui s'intéressent à l'avenir religieux de l'Europe. « Peut-être, disait Vinet, ce simple et court symbole pourra-t-il devenir le drapeau central dans la grande bataille qui se prépare entre les adversaires et les amis de Jésus-Christ. » Ce vœu hardi ne serait pas si loin de se réaliser si, comme on en parle, la question de la révision de la confession de foi de Westminster était portée devant l'assemblée des délégués presbytériens du monde entier qui doit avoir lieu à Edimbourg au mois de juillet. Il est vrai, nous ne nous attendons pas à une victoire complète surtout dès le début. Des questions de cette importance ne se vident pas en un jour, en Ecosse moins qu'ailleurs. Il est probable que tous les préjugés autoritaires traditionnels vont se grouper, se soulever avec une violence extraordinaire. On croira là comme ailleurs se montrer excellent protestant, tandis qu'on se livrera à une nouvelle manifestation de ce catholicisme subtil, latent dans le sein même du protestantisme. Il n'y a pas lieu de compter sur une puissance suffisante du spiritualisme chrétien en terre anglo-saxonne pour espérer une réforme radicale. Tout au plus, au bout de quelques années, carguera-t-on les voiles ; on admettra une confession qui renfermera une liste moins longue de dogmes. Ce serait vraiment trop beau si, abandonnant tout à coup le point de vue ultra-supranaturaliste et intellectualiste qui voit dans la religion un ensemble de vérités révélées, on s'établissait franchement sur le vrai terrain de l'Evangile qui est avant tout esprit et vie. Mais qu'importe? Le charme est rompu, la vie théologique paraît renaître en Ecosse comme ailleurs, cela nous suffit amplement pour le moment. La dernière forteresse est enfin entamée, l'esprit nouveau paraît même avoir des intelligences dans la place. C'est là un signe des temps dont il importait de prendre acte. Le mode, le jour et l'heure de la reddition importent peu. L'essentiel c'est de constater que la lutte a bien recommencé. L'esprit des hommes du XVIe siècle se réveille de toutes parts pour arracher ce qu'il reste de leur œuvre aux froides étreintes d'une scholastique sèche et inintelligente qui aurait depuis longtemps tout perdu si la cause de l'Evangile pouvait périr. Les controverses qui se préparent et qui trancheront dans le vif, seront abordées de part et d'autre avec la vivacité, l'opiniâtreté que les Ecossais

savent déployer dans tout ce qu'ils font. Les défauts et les qualités de la nation vont concourir à exaspérer la lutte. En Ecosse comme dans d'autres pays, plus que dans d'autres pays, les extrêmes ne manqueront pas de se donner carrière. Ils se chargeront de se réduire à l'absurde : on prétendra qu'il n'y a de choix qu'entre le rationalisme orthodoxe et le rationalisme hétérodoxe évoluant dans le vide : l'argument le plus fort de chaque parti sera réciproquement l'extrême faiblesse, l'absurdité du point de vue de ses antagonistes. Ce jeu-là pourrait se prolonger moins longtemps en Ecosse qu'ailleurs. Espérons que l'esprit tenace, violent, mais pratique et foncièrement religieux des Ecossais saura, dans cette grande crise qui s'annonce, faire largement son profit des fautes nombreuses qui ont été commises ailleurs.

BULLETIN

THÉOLOGIE

H.-W.-J. Thiersch. — Ueber den christlichen Staat [1].

Nous avons ouvert ce volume avec une certaine curiosité. En effet, le nom et le caractère de l'auteur ajoutaient encore à l'intérêt du sujet, déjà si plein d'actualité, annoncé par le titre. En voyant si souvent en Allemagne les velléités absorbantes de l'état en matière religieuse rencontrer, de la part de beaucoup d'hommes d'église, soit une opposition assez inintelligente, soit un assentiment sans dignité, nous nous demandions quelle allait être l'attitude du seul théologien éminent de ce pays qu'aient séduit les excentricités ecclésiastiques d'une petite secte. Hâtons-nous d'ajouter que rien n'est moins excentrique, rien n'est plus sage et plus sobre que les opinions de notre auteur. Nous avons d'ailleurs, ici, disons-le, dès le début, bien plus un livre populaire qu'un traité scientifique sur la matière, bien plus les *pia desideria* d'nn noble esprit souhaitant avec ardeur de voir finir une lutte qui consume les forces de son pays, que les théories spéculatives ou les solutions pratiques capables de hâter un tel résultat.

Sous ce titre: *L'état chrétien*, l'auteur s'attache à traiter les questions si complexes qui naissent de ce fait que le christianisme est devenu la religion du monde civilisé et a fait pénétrer dans l'ensemble de nos institutions une multitude d'éléments dont même le mauvais vouloir le plus extrême est obligé de tenir compte.

L'auteur parle de l'état chrétien dans le sens à peu près où l'entendait Vinet quand il disait: « Un peuple chrétien c'est un peuple de chrétiens. » Pour lui, l'état chrétien c'est la société subissant l'influence de l'Evangile. Il ne conçoit pas même qu'on ne puisse envisager comme un bien un état de choses dans lequel toute la vie politique et sociale serait en quelque sorte imprégnée de l'esprit du christianisme. Jamais cette formule: « l'état chrétien » ne serait devenue un épouvantail pour personne. Jamais on n'aurait eu l'idée d'y substituer celle-ci: « l'état est athée et il doit l'être, » si des hommes comme Henri VIII, Philippe II, Louis XIV n'avaient essayé de réaliser cet idéal à leur manière et créé de la sorte les effrayants malentendus dans lesquels se débat aujourd'hui le monde moderne presque tout entier.

Pour dissiper ces malentendus, l'auteur s'efforce, avant toute chose, dans quelques chapitres fort intéressants, de séparer la cause

[1] *Ueber den christlichen Staat*, von H.-W.-J. Thiersch, 1875.

du christianisme de celle d'amis assez compromettants en Allemagne et ailleurs. Il proclame bien haut que le christianisme s'accommode de toutes les constitutions politiques. Nul parti politique, comme tel, ne peut prétendre à représenter un principe religieux; nulle forme de gouvernement n'est en soi plus chrétienne qu'une autre. Ici, l'auteur a spécialement en vue Stahl et son école, à laquelle il fait entendre un langage assez sévère. Si plus tard il donne à entendre que ses préférences politiques vont plutôt à la monarchie constitutionnelle, c'est bien plus, comme on le sent tout le long de son livre, par sympathie pour les institutions de la Grande-Bretagne que par cette raison assez bizarre (pag. 20), que cette forme politique lui paraît être celle qui se rapproche le plus de la constitution de l'église primitive telle qu'il croit l'avoir retrouvée dans le Nouveau Testament. On peut donc s'attendre à rencontrer ici, sur toutes les questions ecclésiastiques et religieuses qui préoccupent le monde moderne, le fidèle écho des aspirations de tous les vrais libéraux. Quand il parle de la liberté religieuse, l'auteur s'exprime constamment avec une noblesse et une éloquence où l'on sent un cœur profondément convaincu.

Le nœud de l'ouvrage ce sont les chapitres VI-XI, où, après avoir soigneusement et, selon nous, correctement délimité les deux domaines, civil et religieux, l'auteur arrive à ce qu'il appelle le domaine commun, et d'abord l'instruction populaire et le mariage. Voici, dans sa largeur un peu platonique, le principe qu'il formule et auquel, du reste, nul esprit libéral ne refusera de souscrire: « Séparer soigneusement les domaines réciproques, puis conclure une alliance pacifique et fraternelle entre ceux qui exercent en commun l'autorité dans ces domaines-là. »

A ses yeux, le droit et le devoir d'intervenir dans les questions scolaires résulte, pour l'église, de cet ordre positif du Seigneur: « Allez et instruisez toutes les nations. » Toutefois il ne ressort pas de là qu'une église, même une église d'état, ait le droit de prétendre à la direction de l'enseignement proprement dit. Le choix des manuels, des maîtres, etc., doit demeurer à l'état, qui, de son côté, devra s'attacher à rendre possible dans l'école l'enseignement religieux, et, quant au reste, se borner à veiller à ce que rien, dans cette même école, ne soit en opposition avec les principes du christianisme. Sur la question du mariage, l'auteur, tout en reconnaissant qu'en Allemagne, dans l'état actuel du développement du peuple, l'introduction du mariage civil obligatoire ne manquera pas d'avoir des effets fâcheux, n'est pas de ceux qui réprouvent et maudissent cette institution en elle-même. Il en prend même assez aisément son parti en considérant qu'il y aura là un moyen de faire cesser le scandale qui se produisait toutes les fois que des pasteurs étaient obligés de prêter leur ministère à la célébration d'unions immorales.

Ce que nous venons de dire suffit pour nous donner le fond de la pensée de l'auteur et peut-être pour nous en faire pressentir les lacunes. En le lisant, il est bien difficile de ne pas lui donner raison,

de ne pas subir l'ascendant d'un bon sens toujours élevé et généreux, en un mot, de ne pas souhaiter que les choses arrivent un jour à se passer comme l'auteur les voit. Malheureusement, dans son livre, les questions se présentent avec une simplicité qu'elles ont bien rarement dans la vie pratique. En premier lieu, le christianisme avec lequel l'état est supposé avoir affaire est toujours censé être (quand il s'agit du protestantisme) le christianisme évangélique, ou, si l'on aime mieux, l'orthodoxie. En voici un exemple :

A propos de la liberté de conscience, l'auteur est amené à consacrer un chapitre à l'émancipation politique des Juifs. Il n'hésite pas à déclarer qu'à ses yeux, c'est une faute que d'accorder aux Juifs une égalité complète avec tous les autres citoyens. Pourquoi? parce que, d'après l'Ecriture, les Juifs n'ont jamais cessé d'être un peuple à part, que, selon les promesses de Rom. XI, ils sont destinés à revivre comme nation, que, dès lors, ils ne sont que des étrangers au sein de la chrétienté.

Voici un second exemple plus instructif encore. Il réclame, en faveur des différentes sectes chrétiennes, la liberté de conscience la plus étendue, pour celles, du moins (ceci est significatif) qui peuvent exercer sur la chrétienté une bonne influence, comme les Moraves et les méthodistes. Il se demande ce que l'état devra faire à l'égard de celles qui, sans arborer des principes immoraux, attaquent les bases fondamentales de la doctrine chrétienne. Il ne veut pas qu'ici l'état se désintéresse et renonce à contrôler ces manifestations religieuses. Toutefois, dans le doute, et considérant que, somme toute, ces sectes ont été utiles par l'émulation qu'elles ont donnée à la grande église, il conclut à la tolérance. Ainsi la tolérance par raison d'état. Il semble n'être pas venu à l'idée de l'auteur, qui fait pourtant allusion, quelques pages plus bas, à ce qui se passe en Suisse, de tenir compte des velléités qui ont déjà eu l'occasion de se produire dans notre pays. Il n'a pas l'air de s'être demandé ce qu'il pourrait objecter, au nom de ses principes, à un de nos hommes d'état chrétiens *libéraux* qui, éprouvant pour toute vie religieuse indépendante la répulsion qu'on sait, s'aviserait d'user de ce droit de proscrire qu'en théorie l'auteur ne lui a pas dénié.

Nous venons de parler du christianisme libéral. L'auteur a-t-il voulu simplement ignorer cette tendance? En a-t-il méconnu les intentions envahissantes? Toujours est-il qu'il en est peu question dans son livre. « Le grand danger de notre époque, écrit-il, ce n'est pas une autocratie enveloppée d'une auréole de christianisme et s'appuyant sur les traditions religieuses du passé. Notre siècle a appris à connaître une forme plus dangereuse du despotisme, le despotisme démocratique et révolutionnaire qui adopte vis-à-vis de l'église l'attitude de l'indifférence, et la laisse, tout au plus, subsister comme un ornement de son trône. Il ne semble pas avoir vu que ce despotisme révolutionnaire et démocratique peut adopter une politique bien plus dangereuse encore pour la paix de l'église, qu'au lieu d'abandonner

celle-ci à son propre sort et à ses propres ressources, il peut vouloir l'asservir de gré ou de force en vue de sa politique, trouver dans le sein de l'église elle-même des hommes tout disposés à lui servir d'instruments, et qu'à son tour il favorisera de tout son pouvoir. Ces campagnes politico-religieuses que notre pays a vu entreprendre, cette intervention de l'état dans le domaine scolaire soit-disant au profit de la liberté de conscience, en réalité dans le but de façonner la génération à venir à la religion du gouvernement, ces bouleversements brutaux de nos vieilles constitutions ecclésiastiques, ces complaisances d'un parti religieux si bien récompensées par l'état, tout cela n'est indiqué que très en passant dans ce volume, et ne paraît pas avoir exercé une influence très appréciable sur la pensée de l'auteur.

On ne s'étonnera pas, d'après ce que nous venons de dire, qu'en traitant la question de la séparation de l'église et de l'état, M. Thiersch se soit renfermé dans des considérations d'opportunisme. Il critique un peu sévèrement et pas très équitablement les déductions de Vinet, auquel il reproche de n'avoir pas suffisamment tenu compte de la vraie notion de l'état. Il est plus heureux et plus fort dans les quelques pages où il fait voir que la séparation n'est pas un principe absolu, ni un remède universel, et où s'exprimant avec une noble franchise sur l'état religieux et moral de l'Allemagne, il montre que son pays ne serait, dans tous les cas, pas mûr pour un état de choses (la séparation) qui demande un peuple encore pénétré d'une foi virile et accoutumé à la pratique des vertus chrétiennes. Il déclare, d'ailleurs, préférer à cet expédient le système qui a prévalu en Angleterre, un accord qui laisse subsister les droits réciproques de l'état et de l'église. Ce chapitre ne présente, d'ailleurs, rien de particulièrement nouveau. Nous en dirons autant de celui qui est consacré au différend avec Rome. Les sympathies catholiques manifestées quelquefois par M. Thiersch ne l'ont pas rendu plus indulgent pour la papauté qu'il rend très nettement responsable de la rupture survenue. L'auteur, qui ne désespère pas d'une solution amiable, n'essaie pas même d'indiquer sur quelle voie elle pourra se rencontrer.

Nous ne poursuivrons pas plus loin l'analyse de ce volume, terminé par quelques chapitres abordant les principales questions sociales (paupérisme, associations ouvrières, guerre, devoirs des sujets et des princes, etc.), et enrichi d'un grand nombre de notes fort intéressantes. On retrouvera tout le long de ce volume la même inspiration large et généreuse à laquelle nous avons plus d'une fois rendu justice. Ce livre se fera lire du grand public avec un sérieux intérêt et contribuera, espérons-le, à tourner les regards de plusieurs vers un idéal politique et religieux plus libéral que celui pour lequel même d'assez bons esprits tendent à se passionner de nos jours. C'est par là, plus encore que par l'originalité des vues qu'on rencontre, que cet ouvrage mérite d'occuper une place distinguée dans la littérature religieuse contemporaine. H. N.

LES IDÉES RELIGIEUSES EN PALESTINE

A L'ÉPOQUE DE JÉSUS-CHRIST [1]

PAR

EDMOND STAPFER

Notre siècle est l'époque de la critique. Littérature, histoire, philosophie, religion : tout doit se soumettre à un sévère examen. La place qu'occupe la critique religieuse dans la littérature scientifique n'est certes pas la moins considérable, et dans ce domaine la question des *origines du christianisme* constitue, depuis à peine un demi-siècle, un véritable problème que des représentants de tendances fort diverses se sont efforcés de résoudre. Ne prenons pas en mauvaise part cette expression : « Le problème des origines du christianisme. » En effet, bien que pour bon nombre de ceux qui en ont cherché la solution la religion chrétienne, comme toute religion positive, ne soit qu'un résultat du développement de l'esprit humain à un moment donné, c'est-à-dire un phénomène qui devait naturellement se produire, nous ne devons pas en conclure que tous ceux qui s'occupent de ce problème arrivent nécessairement à la conviction que le christianisme n'est que le produit des circonstances plutôt qu'une œuvre divine spéciale accomplie en Jésus-Christ. On l'a fort bien dit : « L'œuvre de Jésus faisant partie intégrante de l'histoire de l'humanité, elle ne peut en être séparée ; il faut, pour la bien comprendre, nous transporter sur le sol où le christianisme a vu le jour, vivre

[1] Thèse pour le doctorat en théologie. Tours 1876.

par la pensée au milieu des événements profanes contemporains, connaître les concitoyens de Jésus, savoir comment ils pensaient et sentaient [1]. » Pénétrés de cette idée, plusieurs écrivains renommés se sont plu à enrichir la littérature scientifique par des travaux dont il serait trop long de faire ici la nomenclature. Contentons-nous d'en rappeler les principaux en commençant par l'ouvrage de *Gfrœrer* [2] qui nous donne un aperçu systématique fort détaillé des idées philosophiques et théologiques des docteurs juifs qui florissaient vers le premier siècle de notre ère. Mentionnons une exposition de ce genre qui nous est présentée dans le premier volume des « Neutestamentliche Lehrbegriffe » de *Lutterbeck* [3], qui traite de l'état religieux des juifs à l'époque du Nouveau Testament, ainsi que le travail de *Langen* [4] qui systématise comme Gfrœrer la théologie juive de cette époque, mais qui en restreint les sources en ce qu'il ne considère pas comme telles les écrits postérieurs du judaïsme (le Talmud et les Midraschim). Citons pareillement *Noack* [5] qui essaie de nous faire découvrir les sources du christianisme dans certaines doctrines fondamentales antérieures, ainsi que l'ouvrage de M. *Nicolas* sur « les doctrines religieuses des juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne [6]. »

Sans méconnaître l'importance des faits historiques, les auteurs que nous venons de nommer se sont surtout intéressés aux idées ; il était donc naturel que d'autres écrivains, tout en tenant compte des idées, cherchassent à exposer aussi l'histoire extérieure et à nous montrer les relations qui unissent les idées et les faits appartenant à l'époque qui nous occupe. Il s'agissait de faire une histoire « qui pût servir de cadre aux données du Nouveau Testament. »

[1] Carrière, *Revue de théologie*, Strasbourg. vol. VII, pag. 393.

[2] Gfrörer, *Geschichte des Urchristenthums*, Stuttgart, 1838.

[3] Lutterbeck, *Die neutestamentlichen Lehrbegriffe*, 1852.

[4] Langen, *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*, 1866.

[5] Noack, *Der Ursprung des Christenthums*, 1857.

[6] Paris, 1860. On pourrait citer encore les chap. X et XII du grand ouvrage du Hollandais A. Kuenen : *De Godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen Staat*. Haarlem, 1870.

Un essai de ce genre a été tenté pour la première fois par le professeur *Schneckenburger*[1] qui a introduit dans la littérature théologique une nouvelle discipline, désignée sous le nom d'*Histoire des temps du Nouveau Testament* (Neutestamentliche Zeitgeschichte). Ce travail ne devait pas tarder à être repris, sous le même titre, par *Hausrath* [2] qui traite de l'origine et des premiers développements de la religion chrétienne dans leur liaison intime avec l'histoire nationale du peuple d'Israël. Cet ouvrage est fort détaillé ; la vie de Jésus et l'histoire des temps apostoliques y sont aussi exposées. On pourrait en mentionner bien d'autres, mais l'espace nous manque ; contentons-nous d'attirer l'attention sur le travail qui nous semble le plus adapté aux besoins de quiconque désire faire une étude approfondie de l'époque qui nous occupe, nous voulons parler de la « Neutestamentliche Zeitgeschichte » du docteur *E. Schürer*, professeur à Leipzig. Cet ouvrage considérable publié récemment (1874) a été reconnu par la presse allemande comme le plus complet sur le sujet en question et adopté comme manuel dans plusieurs universités. (Nous lui sommes redevable d'une foule de renseignements, comme on le verra dans le présent article.)

L'époque du Nouveau Testament a donc été l'objet d'études variées pendant ces derniers temps. Mais bien qu'on ait essayé déjà de fixer les esprits sur certains côtés particuliers de la question, le champ des recherches n'en reste pas moins très vaste. Qu'on étudie l'histoire profane du premier siècle de notre ère dans ses rapports avec celle des juifs, ou qu'on se borne à retracer le tableau des idées qui s'y manifestent, la somme des données n'en reste pas moins considérable pour qui veut sortir des généralités. Le travail de M. Edm. Stapfer, qui fait l'objet de cette étude, sera donc le bienvenu, soit parce qu'il nous promet une exposition plus ou moins détaillée d'un

[1] *Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte*, publié par Löhlein, 1862.

[2] *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 3 vol., de 1868 à 1872, puis 1873. Nos lecteurs se rappelleront qu'il a paru ici même une analyse des deux premiers volumes de cet ouvrage.

certain côté de la question, soit aussi parce qu'il est écrit en langue française.

C'est donc de nouveau de l'origine du christianisme qu'il s'agit. Le livre de M. Stapfer se distingue de la dernière catégorie d'écrits que nous avons mentionnée, en ce qu'il laisse de côté l'histoire extérieure, et de la première, en ce qu'il nous transporte, non pas de Palestine en Egypte et dans la Diaspora, mais en Palestine uniquement, sur le sol classique du judaïsme.— Aussi, tandis que d'autres ouvrages traitent de l'hellénisme en même temps que du judaïsme palestinien, notre auteur ne veut exposer que « les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ. » Il croit que le problème des origines du christianisme n'est pas insoluble, puisqu'il n'est pas prouvé, dit-il, que les données en soient insuffisantes, et il désire mettre en lumière celles qui se rattachent plus particulièrement aux idées religieuses.

Après la préface qui indique le but de son travail et qui relève l'importance du sujet, l'auteur examine les sources immédiates auxquelles il puise ses matériaux. Tel est l'objet de son *introduction*. Nous nous réservons d'y revenir plus tard. Mais avant d'analyser l'ouvrage, notons ici une restriction de notre auteur. Son intention n'est pas d'étudier la doctrine de Jésus, ni les idées chrétiennes aux temps apostoliques : il ne s'agit « ni du tronc ni même des racines, » mais du sol sur lequel le christianisme a germé. Cela dit, nous allons indiquer la marche suivie par M. Stapfer dans la composition de son livre.

Il ne s'agit pas ici de faire un système, et, au milieu de ce labyrinthe d'idées que nous présente le premier siècle, on doit s'estimer heureux de trouver un plan. Celui de notre auteur nous a paru naturel, nous nous plaisons à le constater. Quelle est la base de toute religion positive si ce n'est la notion de Dieu? C'est donc par là que l'exposition va commencer. L'*idée de Dieu* entraîne à sa suite celle de la manifestation divine : au moyen de *la Parole* d'abord, puis par l'intermédiaire du monde des esprits (*les anges*). A cette dernière catégorie d'êtres se rattache immédiatement celle des anges déchus, esprits malins ou *démons*. L'idée du mal, impliquée dans la notion de ces

derniers, conduit M. Stapfer à nous parler de l'*homme*. Il passe donc du monde des esprits au monde sensible. Mais sur quoi les palestiniens basent-ils les croyances ci-dessus indiquées? Sur des écrits. Quels sont-ils? de quelle autorité jouissent-ils auprès des lecteurs? On répond à ces questions dans un article intitulé : *La loi et les prophètes*. Si telles sont les idées des juifs et si tel est leur fondement, quelles sont leurs espérances les plus chères? Nous les trouvons dans l'idée du *Messie* et dans celle de l'*éternité*.

Jusqu'ici huit chapitres. C'est la partie essentielle de l'ouvrage. Quelques renseignements sur les partis religieux qui prédominaient en Palestine, savoir : les *pharisiens*, les *esséniens*, les *sadducéens* et les *libéraux*, puis sur quelques personnalités marquantes (*Jean-Baptiste*, *Banus*) nous conduisent au treizième et dernier chapitre, suivi d'une *conclusion*. Reprenons les points énoncés.

Le dogme de l'unité, de l'absoluité et de la personnalité de Dieu remonte bien à Moïse, mais c'est surtout depuis le retour de l'exil qu'il arrive à son plus haut degré de développement. Bien qu'il soit absolu, le Dieu du palestinien est personnel. Son absoluité et sa personnalité sont intimement unies dans la conscience religieuse du juif. Mais voici une autre singularité de la foi palestinienne: ce Dieu dont la majesté est si redoutable, ce Dieu dont on n'ose prononcer le nom, le juif le considère cependant comme un Père[1]. C'est que cette idée, à la fois concrète et abstraite, se retrouve dans l'Ancien Testament. Elle se perpétue dans la croyance populaire. Mais ce que la conscience du simple fidèle concilie aisément ne laisse pas que de préoccuper certains esprits spéculatifs qui se demandent comment il est possible qu'un Dieu qui est trop pur et trop élevé pour s'approcher de la créature, vive cependant en elle et près d'elle. Il faut donc chercher un moyen de concilier ces deux idées. D'un autre côté l'on doute qu'il soit permis de rapporter

[1] L'auteur cite ces paroles du Talmud : « Sur qui devons-nous nous appuyer? Sur notre Père qui est aux cieux ». (Sotah, cap. 9, pal. 15.) Et cette autre : « Qui vous purifiera? Votre Père qui est aux cieux ». (Joma, cap. 8, pal. 9.)

à Dieu des actions et des sentiments qui ne sont que de purs anthropomorphismes. Et pourtant les livres sacrés ne font pas autre chose ! Comment expliquer ce fait? On ne l'expliquera pas, mais on atténuera les anthropomorphismes. Dans les lectures publiques on modifiera le texte sacré. Au lieu de le traduire mot à mot, on le paraphrase. Désormais on ne dira plus « Dieu » tout court, mais plutôt : la *parole* de Dieu, la *gloire* de Dieu. (Memra di Jahveh, Schechina.) Il ne s'agit pas encore d'hypostase, mais on ne tardera pas à y arriver. En effet, que Dieu entretienne des relations spéciales avec le peuple élu, c'est pour le palestinien un fait incontestable. Alors, comment expliquer ces relations tout en sauvegardant la transcendance divine ? De cette notion de la sainteté et de l'absoluité de Dieu, poussée à ses dernières limites, à l'idée d'un intermédiaire qui rapproche ou plutôt qui relie les extrêmes, il n'y a qu'un pas.

La notion d'un médiateur entre Dieu et l'univers était si naturelle, nous dit M. Stapfer, qu'elle se développa simultanément à Alexandrie et à Jérusalem. La doctrine du Verbe intermédiaire, ajoute-t-on, découle tout entière de l'Ancien Testament où il est déjà parlé d'une « sagesse de Dieu » en termes vagues et indécis. Mais au premier siècle, en Palestine, on la *distingue* de Dieu. Pour Jésus de Sirach elle est une *hypostase*. Les docteurs trouvent dans la loi et les prophètes une distinction entre Jahveh et sa manifestation, c'est-à-dire entre Dieu et la Parole, ou la gloire ou la sagesse. Ce sont les paraphrases chaldaïques (Targoumim) qui contiennent particulièrement cette théorie. La Memra de Dieu y est mentionnée à chaque page. Souvent elle ne sert qu'à atténuer les anthropomorphismes, mais dans une foule de passages « l'emploi du mot Memra n'a certainement pas d'autre but que de répandre une véritable doctrine du Verbe. » La Memra est Dieu qui se révèle. Elle est aussi toutefois considérée comme l'âme de Dieu, ce qui fait dire à l'auteur que la Parole n'est pas aussi clairement distinguée de Dieu que chez Philon. Le Verbe palestinien n'est pas subordonné à Dieu d'une manière très nette, il reste entre les deux termes un « lien indissoluble et mystérieux. » La

Memra remplit cependant des fonctions particulières. Elle crée, elle ordonne, elle conserve les choses. Elle intercède en faveur de l'homme et le protége. Elle veille, et assiste aux événements qui se passent ici-bas. C'est ainsi qu'on veut sauvegarder le monothéisme en imaginant une puissance divine, une sorte de messager qui agit à la place de Dieu. L'idée du Verbe n'a cependant aucune espèce de rapport avec celle du Messie. Le rapprochement de ces deux notions est tout aussi étranger à l'esprit juif de cette époque, que l'idée d'une incarnation.

Mais les palestiniens n'admettent pas un médiateur seulement ; ils en voient d'autres dans les « anges. » Cette croyance très ancienne n'avait pas encore été définie. Elle est aussi une conséquence du monothéisme rigoureux. L'Ancien Testament est rempli de données à l'égard des anges ; M. Stapfer en énumère plusieurs. Mais ce n'est que pendant les deux siècles antérieurs à notre ère que l'angélologie tend à prendre une forme arrêtée. L'auteur y découvre des traits de ressemblance avec les théories des Perses. Si l'angélologie persane place à la tête de l'armée céleste sept amschaspands (puis vingt-huit izeds et une classe inférieure, les ferwers), les juifs mentionnent aussi sept esprits supérieurs : Gabriel, Michaël, Raphaël, etc., qui entourent le trône de Jahveh. Au-dessous de ce premier ordre d'esprits, il en est une infinité d'autres, car l'Ecriture parle de douze légions d'anges. Ils remplissent diverses fonctions. Les uns chantent les louanges de Dieu, d'autres intercèdent, prient, conservent les éléments, etc. M. Stapfer analyse avec soin une multitude de passages du Nouveau Testament, des livres deutéro-canoniques, des apocalypses, ou du Talmud, et il y sent l'influence de la mythologie grecque, se basant sur ce fait que l'on ne trouve aucune trace de doctrines semblables dans l'ancien Testament. Et pour ce qui concerne les auteurs du Nouveau Testament, il remarque que, vivant à une époque où l'angélologie était complète, ils ne purent s'empêcher d'y faire allusion, sans toutefois lui attribuer une trop grande importance. Il s'agit donc ici d'une doctrine « aux contours indécis, » qui n'a été pour ainsi dire fixée qu'à l'époque de Jésus. — On peut en dire autant de la doctrine des démons.

En effet, quelque temps avant notre ère, la démonologie arrive aussi à son plus haut degré de développement. On trouvait, à cet égard, certaines données dans l'Ancien Testament. Le Satan de Job, le serpent de la Genèse, les boucs velus dont parle Isaïe, sont évidemment des mauvais esprits. Mais aucune trace de dualisme ne se laisse apercevoir dans la littérature juive antérieure à l'exil. Ce n'est que depuis le retour de Babylone, où les Juifs furent en contact avec les Perses, qu'un certain dualisme, mitigé il est vrai par le monothéisme inébranlable de la nation, s'infiltra dans la croyance populaire. Aussi c'est aux écrits deutéro-canoniques et surtout à un pseudépigraphe, que notre auteur s'adresse pour les renseignements. Dans ces divers documents, il est question d'un chef de démons qui porte des noms divers et qui a sous ses ordres des catégories diverses de mauvais esprits qu'il est assez difficile de classer. Le livre d'Enoch parle de leur origine. Les géants issus de l'union des anges déchus avec les filles des hommes seraient devenus des démons qui habitent les airs et les déserts, d'où ils partent pour venir tourmenter les humains. Ils sont cause de leurs maladies et de leurs chutes, car « ils induisent en tentation. » Ce devait donc être une œuvre bienfaisante que de chasser les démons. Les pharisiens et les esséniens excellaient dans cet art pour lequel ils se servaient de formules et de talismans. Quant aux anges déchus, ils vivent dans les tourments et expient ainsi leur faute. M. Stapfer nous montre par un excellent choix de passages que la croyance aux démons et au monde invisible en général était fort en crédit chez les Juifs du Ier siècle, sans que toutefois les auteurs du Nouveau Testament en fassent un aussi grand cas, vu qu'ils ne parlent en général que du διάβολος ou de Satan, et négligent le reste.

Si telles étaient les idées relatives aux esprits du mal, quelle était donc la notion du mal lui-même ? Nous arrivons avec notre auteur aux questions anthropologiques. Elles restèrent dans le vague et l'indécision, même à l'époque qui nous occupe. En général le Juif a une haute idée de sa dignité. Il a raison quand il se base sur Gen. I, 27 : « Dieu fit l'homme à son image, » etc., et quand il a conscience qu'il est le peuple

élu, mais il a tort quand il se vante de n'être pas « un pécheur d'entre les païens. » Telle était pourtant l'opinion du Palestinien. L'orgueil de race est si invétéré chez lui, qu'il se manifestera plus tard encore dans le sein même du judæo-christianisme. Il n'est donc pas étonnant que M. Stapfer ne trouve pas dans les sources qu'il consulte une doctrine du péché originel. C'est tout au plus si l'on trouve une ou deux allusions à cette théorie. Le livre d'Enoch la contredit. Les hommes sont destinés au bien : s'ils s'en détournent c'est librement, car ils ne sont pas soumis à la puissance du mal. Toutefois le secours de Dieu leur est nécessaire pour faire le bien. Le IVe Esdras semble contenir quelques idées au sujet de la coulpe, mais notre auteur se méfie de ce document qu'il croit interpolé par des chrétiens. Quoi qu'il en soit, tout est vague à ce sujet. Ce qu'on vient de dire peut aussi s'appliquer à l'idée de la prédestination. Toute la morale du Juif consiste dans la pratique des abstinences, des jeûnes et des prières. Ce sont les œuvres de la loi qui justifient l'homme. L'aumône est considérée comme l'une des plus grandes vertus, et ceux qui en sont l'objet, les pauvres, passent pour être les préférés de Dieu. Là sont les humbles et les pieux, les vrais Israélites ! Il est évident, comme le fait remarquer notre auteur, que les riches n'étaient pas de cet avis. L'idée de l'égalité humaine devait naturellement être inconnue au peuple juif. D'abord parce qu'il se croyait supérieur aux autres peuples ; ensuite, parce que dans le sein même de la nation nous trouvons, d'un côté, le pauvre qu'on repousse, et de l'autre, le sadducéen, l'aristocrate qui s'assied aux premières places. Mais au milieu de ces diverses classes dont chacune se croit la préférée de Dieu, quelle est la récompense du juste ? Le recueil sacré, nous dit M. Stapfer, plaçait cette récompense sur la terre, mais certains livres deutéro-canoniques la placent dans le ciel (celui de Tobie). A l'exception des sadducéens, tous les juifs admettaient l'immortalité de l'âme et une vie future, mais on était peu explicite à cet égard. Le corps et l'âme, considérés comme étroitement unis, devaient l'un et l'autre subir une transformation. « Les bons auraient un corps nouveau tandis

que les méchants seraient éternellement punis. » Rien de plus précis à cet égard dans les écrits relatifs à cette époque ; toutefois certaines tendances religieuses, sur lesquelles M. Stapfer revient plus loin, soutenaient des opinions particulières au sujet de la vie future.

Quoique ce ne fût pas précisément le cas, les juifs prétendaient tirer toutes leurs doctrines de leurs livres sacrés. Notre auteur devait donc se demander aussi quelle était la position du fidèle palestinien vis-à-vis de « la loi et les prophètes. » A l'époque de Jésus-Christ, le canon est complet, mais on n'accorde pas la même importance religieuse à tous les écrits qui le composent. En première ligne on place la Thorah dont on lit une portion chaque jour de sabbat. Viennent ensuite « les Prophètes, » dont on ne lisait que des morceaux choisis à la fin du culte. Mais, comme on l'a déjà remarqué plus haut, on ne se contente pas de lire ; on traduit, on commente, on paraphrase, car la langue sacrée est devenue étrangère au peuple. Le chant de cantiques faisant partie du culte, on possède à cet effet un recueil de Psaumes anciens et modernes qui forme le point de départ d'une troisième collection qui contenait les Proverbes, le livre de Job, le Cantique, les Lamentations, Esther et l'Ecclésiaste. Mais la loi et les prophètes sont les livres sacrés par excellence. Ils jouissent d'une autorité absolue ; religion, politique, vie sociale : tout se règle d'après cette norme, « dont le culte touche au fanatisme. » Quand on a dit « il est écrit, » tout est dit. On ne pouvait toutefois se passer de l'exégèse ; mais celle qu'on faisait laissait beaucoup à désirer. Au milieu d'une foule de rapprochements artificiels et d'allusions arbitraires, le véritable sens historique se perdait. « Chacun trouvait dans la loi ce qu'il voulait y trouver, » et selon M. Stapfer, saint Paul et saint Matthieu ne seraient pas exempts de reproches à cet égard. Du reste l'autorité des traditions vint s'ajouter à celle de la loi. Elles venaient, croyait-on, de Dieu lui-même par l'intermédiaire successif de Moïse, de Josué, des Anciens, des Prophètes et enfin de la synagogue. Cette tradition repose sur l'interprétation de certains points obscurs de la Thorah de Moïse, et porte le nom de

Mischna. C'est avec raison que Jésus reproche aux Juifs d'anéantir la loi par leurs interminables traditions.

Une idée largement exposée dans ces écrits sacrés est, sans contredit, l'idée du Messie. C'est aussi celle que les Juifs chérissaient par-dessus tout. Au Ier siècle plus que jamais, le cœur du fidèle est rempli d'espérances messianiques. M. Stapfer décrit avec ordre et clarté tous les symptômes messianiques qui se manifestèrent quelque temps avant et surtout pendant l'époque de Jésus. Israël est depuis longtemps rentré en Palestine, sa religion est restaurée, on croit qu'une ère de prospérité est revenue, mais Antiochus Epiphane apparaît. On sait ce qu'il fit. « A la vue de ces abominations les espérances messianiques se ravivent..... le rêve messianique grandit et devient gigantesque, insensé. » On espère que les peuples se convertiront à la foi d'Israël. Les Maccabées surviennent en temps opportun pour préluder à cette ère de bonheur..... Illusion ! Pompée se montre, s'empare de Jérusalem, et pénètre dans le sanctuaire. Désespérera-t-on ? Non, certes. Tout le monde sait que l'ère messianique doit être précédée de troubles. On est aux derniers temps ; le Messie doit incessamment apparaître. « Sa figure se détache peu à peu sur ce fond vague qui s'appelle l'ère messianique. » Il doit naître à Bethléem, il sera un descendant de David, mais un homme idéal ; ses œuvres dépassent les forces d'un homme ordinaire [1].

[1] M. Stapfer ne croit cependant pas que l'idée d'une *préexistence* du Messie date du Ier siècle. Il se méfie du livre d'Enoch qui contient des données affirmatives à cet égard ; il doute de leur authenticité comme de celle des assertions du IVe Esdras. Les auteurs de ces deux documents s'accordent essentiellement sur la notion de la préexistence du Messie. Voici quelques passages. Hénoch nous dit : « Il est (le Messie) caché en Dieu (avant sa venue sur la terre) et réservé (évidemment pour le futur), 46, 1-2 ; 62, 7. — Il fut choisi et caché devant Dieu avant que le monde fût créé, et il sera devant lui jusque dans l'éternité, » 48, 3. C'est ce que dit aussi un Targum de Jonathan sur Zach. IV, 7 : « Le Messie dont le nom est prononcé de toute éternité ». Pour Enoch comme pour IVe Esdras la préexistence du Messie consiste en ce qu'il est caché en Dieu avant de se manifester sur la terre. Ainsi : « *Sicut non potest hoc vel scrutinare vel scire quis, quid sit in profundo maris, sic non poterit quisque super terram videre filium meum, vel eos qui cum eo sunt, nisi in tempore diei,* » 13, 52.

On attend avec une fiévreuse anxiété et l'on cherche un point lumineux dans cet avenir plein de mystère. — Enoch, Moïse ou Elie doivent aussi se montrer en qualité de précurseurs du Messie ; puis l'Antechrist et des catastrophes dans la nature ; des bouleversements dont le résultat sera la destruction de la terre, remplacée bientôt par un monde nouveau où régnera une félicité parfaite. Les païens auront été vaincus par le Messie, ils se seront convertis au vrai Dieu et seront devenus fidèles à leur tour. L'œuvre du Messie, comme on le voit, ne devait pas être une œuvre politique seulement ; il ne devait pas venir uniquement pour délivrer les Juifs du joug des étrangers et pour dominer en Roi, mais aussi pour remplir les fonctions de prophète, de prédicateur et de docteur, car c'est sous l'influence de sa parole que les peuples se convertiraient. — Cette attente du Messie produisait de bons ou de mauvais effets suivant la notion qu'on en avait. Elle poussait à la vigilance et à la prière, elle consolait les cœurs abattus, quand on concevait le messianisme dans un sens élevé et spirituel. Mais elle faisait naître des désirs de vengeance et de repré-

En outre nous lisons : « *Hic est unctus, quem reservavit Altissimus in finem*, 12, 32. *Ipse est, quem conservat Altissimus multis temporibus.* » IVe Esdras 13, 26. — Nous tirons ces citations de Schürer (op. cit. 583-84) et nous nous permettons de lui emprunter encore les considérations suivantes, qui ne paraissent pas avoir frappé M. Stapfer. On veut, nous dit M. Schürer, rapporter à l'influence du christianisme le contenu de ces passages d'Enoch et d'Esdras, mais on a probablement tort. Ces idées ont des prémisses dans l'Ancien Testament. Ainsi Michée, V, 2, dit que « ses issues (les origines du Messie) sont d'ancienneté, dès les jours éternels, » מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם. On pouvait interpréter ces paroles dans le sens de la préexistence éternelle du Messie, ainsi que celles de Daniel VII, 13, 14. M. Schürer fait observer que les Juifs postérieurs à l'apparition du christianisme s'efforcent au contraire d'accentuer le caractère *humain* du Messie pour s'opposer aux idées chrétiennes ; (il cite Justin *cum Triphone* c. 49 et Talmud : jer. Taanith II, 1), d'où il conclut que s'ils s'opposent sciemment aux doctrines des apôtres ce n'est pas pour se laisser influencer par elles sur une notion aussi importante que celle de la préexistence du Messie. A ceci l'on répondra : les passages en question ne sont pas d'une main juive, mais des interpolations de source chrétienne. C'est ce qu'il faudrait prouver.

sailles chez ceux qui attendaient un Messie conquérant et guerrier et qui avaient du messianisme une notion réaliste et grossière. Selon notre auteur, ce caractère matériel de l'espérance messianique se serait fortifié de plus en plus depuis la destruction du temple. Après la catastrophe de l'an 70, on se demande encore si le châtiment des païens n'est pas imminent. Les calamités et les souffrances d'Israël dispersé n'amènent cependant pas le doute. On espère toujours. Les deux tentatives d'émancipation qui échouèrent sous Trajan et sous Adrien n'ont pas suffi non plus pour enlever du cœur israélite tout espoir de relèvement.

La question de la durée du règne messianique se rattache intimement à l'eschatologie juive. Au Ier siècle les avis sont partagés à cet égard. Aussi notre auteur arrive-t-il difficilement à formuler d'une manière générale les diverses croyances. Il se contente d'exposer quelques idées qui jouissaient d'un certain crédit. Les uns prétendaient que les justes, ressuscités à l'apparition du Messie, vivraient éternellement avec lui dans une Jérusalem nouvelle. D'autres (IVe Esdras) croyaient que le règne du Messie ne durerait qu'un certain temps. Mais comme l'idée de la mort du Messie répugnait à la conscience juive, on admettait qu'il reviendrait une seconde fois, ce qui supposait l'idée de deux jugements. La vie éternelle commencerait après le second et dernier jugement. Mais il est difficile d'établir que cette doctrine ait été en vigueur avant le christianisme. La masse du peuple n'aurait eu l'idée que d'un seul jugement et par conséquent d'une seule venue. « Chacun croyait un peu ce qu'il voulait. » Quant à la doctrine de la résurrection des corps, elle ne date guère que de l'époque des Maccabées, et cela se comprend, nous dit M. Stapfer. En voyant des milliers de fidèles tomber sur les champs de bataille on devait se dire : « Il n'est pas possible que ces justes aient péri sans retour. » La rémunération n'arrivant pas toujours sur la terre, il fallait qu'on la conçût dans un monde à venir. Il n'y eut guère que les sadducéens qui ne se rallièrent jamais à cette manière de voir. — Le juste en mourant s'en allait au « paradis » provisoirement, pour y attendre la venue

du Messie, tandis que le méchant attendait sa condamnation dans le Hadès. Sortis de cet état provisoire les justes jouiront d'un repos bienheureux devant Dieu et dans la société des anges. Les damnés iront dans la géhenne pour y subir dans les flammes une éternelle peine.

C'est ici que se termine ce que nous pouvons appeler la première partie du travail de M. Stapfer. Il lui reste à caractériser certaines tendances ou partis qui se distinguaient en Palestine à l'époque de Jésus-Christ. Nous ne voulons pas nous y arrêter longtemps.

Les pharisiens forment au Ier siècle un parti nombreux et puissant. Leur organisation est complète. A l'époque d'Esdras diverses tendances se manifestent. Celle des pieux « Chasidim » semble avoir exercé une influence prépondérante, car elle s'accrut rapidement et finit par former un parti, celui des Perouschim (Chald. Perischim) « les séparés » (Gr. φαρισαῖοι). Malgré leur nom les pharisiens ne sont pas des sectaires, car ils représentent le judaïsme authentique et orthodoxe. Ils se soumettent la masse du peuple et la font « plier à leur idéal religieux. » Les pharisiens proprement dits se rapprochent entre eux. Ils sont au premier siècle de notre ère « ce que sont aujourd'hui les ultramontains en France. » Leurs doctrines sont celles des juifs en général, mais ils insistent particulièrement sur la résurrection du corps et forment ainsi un contraste avec le parti des sadducéens. Poussés par les nécessités des temps où ils vivaient, les pharisiens furent aussi des hommes politiques, mais leur importance est tout entière dans le domaine religieux. M. Stapfer décrit en détail leurs coutumes et leur manière de vivre. Ce sont leurs coutumes qui les firent souvent accuser d'hypocrisie ; la parabole évangélique du pharisien et du publicain est un fidèle écho de l'impression que les habitudes pharisiennes produisaient en général. Leurs études sont sèches et méticuleuses : tout revient pour eux aux ordonnances de la loi et de la mischna. Cependant tous ne furent pas d'implacables ennemis du christianisme. Il y eut parmi eux des esprits disposés à l'accepter. « Le plus grand apôtre avait été un éminent pharisien. »

M. Stapfer ne voit pas une si grande différence entre la doctrine pharisienne en général et celle des chrétiens, car la première est presque entièrement passée dans les croyances apostoliques. Des hommes pieux comme l'étaient beaucoup de pharisiens devaient sans doute se sentir disposés à accepter une transformation de leur religion en reconnaissant Jésus de Nazareth comme le Messie, et en substituant à la justification par les œuvres la justification par la foi. « Le judaïsme de certains juifs était mûr pour une telle réforme. »

Quant à la secte des esséniens, « elle devait se produire tout naturellement, » dit notre auteur ; c'est un essai d'accomplissement aussi parfait que possible de la loi de Moïse. » M. Stapfer ne voit ici ni l'influence du bouddhisme ni celle de l'hellénisme. Pour lui, l'essénisme est né spontanément du sein du judaïsme palestinien. C'est un pharisaïsme poussé aux extrêmes, bien que les esséniens ne se soient jamais occupés de politique. Ils restent attachés à la cause nationale, mais vivent en cénobites, si grande est leur orthodoxie. S'ils ne vont pas au temple, c'est que ceux qui le fréquentent ne sont que des Israélites dégénérés. En vivant retirés dans la solitude ils espèrent réaliser la pureté légale, et celui qui veut être incorporé parmi eux doit se soumettre à un noviciat préalable, c'est-à-dire se purifier au moyen d'interminables ablutions. L'essénisme est donc « un superlatif du pharisaïsme. » L'ascétisme des esséniens devait, comme c'est l'usage, produire des doctrines mystérieuses indépendantes du mosaïsme, mais qu'il ne faut chercher ni dans l'Inde, ni en Egypte, ni en Grèce[1]. « L'es-

[1] La haute idée que les esséniens avaient de la Thorah et leur stricte observance du sabbat prouvent bien en faveur de leur origine purement palestinienne. Cependant il est d'autres points de leur doctrine qui resteront ainsi inexplicables. Par exemple, la préexistence des âmes, la matière ou le corps source du mal, l'idée que le corps est une prison, que l'âme vient des airs et y retourne, etc., toutes ces données ne peuvent ni se tirer des croyances juives ni s'expliquer par le fait que « l'ascétisme devait produire des doctrines mystérieuses ». Nous ne prétendons pas vouloir prouver que les esséniens descendent des Thérapeutes ou qu'ils aient assurément subi l'influence de l'alexandrinisme. Toutefois, qu'on

sénisme est né sur les bords de la mer Morte. » S'ils ont cru à un monde intermédiaire, c'est parce que cette tendance était générale à cette époque. Toutefois les esséniens, en allant aux extrêmes en toute chose, ont devancé leur temps. Ce sont des gnostiques. La matière est pour eux la source du mal ; le corps est la prison de l'âme ; l'âme existait à l'état d'esprit avant de s'unir au corps. Elle soupire après sa délivrance qui ne viendra qu'à la mort du corps. Alors elle retournera dans les airs d'où elle était venue. — Les esséniens sont donc dualistes et ascètes. Ils n'exercèrent aucune influence sur les masses, et leurs rapports avec le christianisme naissant est difficile à déterminer. Leur idée favorite de la purification matérielle devant Dieu est combattue par Jésus, qui du reste ne

veuille bien remarquer les traits suivants de ressemblance avec certaines assertions de Philon le Juif. Les esséniens disent que les âmes vivaient à l'état d'esprits dans les airs ; à Alexandrie on s'exprime de la sorte (De Gigant. I. 263) : « Ψυχαὶ δέ εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι... τῶν οὖν ψυχῶν, αἱ μὲν πρὸς σώματα κατέβησαν... κ. τ. λ. » Et ailleurs, (De Somnis, I, 642), en parlant des esprits qui habitent les airs, Philon ajoute : τούτων τῶν ψυχῶν, αἱ μὲν κατίασιν ἐνδεθησόμεναι σώμασι θνητοῖς. Relativement au corps *ennemi de l'âme* nous lisons (Alleg. Leg., I, 101) : ἐξ ἀρχῆς νεκρὸν τὸ σῶμα ἀπειργάσατο, πονηρὸν δὲ φύσει μέν, ἐστὶ καὶ ψυχῆς ἐπίβουλον. — De plus (De Nom. mut., I, 585) : ἄπειρα μέν ἐστι τὰ καταῤῥυπαίνοντα τὴν ψυχήν, ἅπερ ἐκνίψασθαι καὶ ἀπολούσασθαι παντελῶς οὐκ ἔνεστιν · ἀπολείπονται γὰρ ἐξ ἀνάγχης παντὶ θνητῷ συγγενεῖς κῆρες, ἃς λωφῆσαι μὲν εἰκός, ἀναιρεθῆναι δ'εἰσάπαν ἀδύνατον. — Le fait que les esséniens adressaient des prières au soleil (Bell. Jud., II, 8, 5) est assez singulier pour des « pharisiens exagérés. » Mais on ne peut guère se fier aux témoignages de Josèphe, aussi nous n'insistons pas là-dessus. M. Stapfer admet pourtant que les esséniens sont dualistes. C'est précisément ce dualisme qui a fait croire à Zeller qu'un élément grec était reconnaissable chez les cénobites des bords de la mer Morte. Il énumère avec soin tous les traits communs à l'essénisme et au pythagorisme, tels que la vie ascétique, la répugnance pour les sacrifices sanglants, pour l'usage des viandes, pour le mariage ; ensuite, la simplicité de la vie, les vêtements blancs, les ablutions, le refus de prêter serment, l'invocation au soleil, enfin le dualisme de l'esprit et de la matière. Toutes ces idées se retrouvent chez les pythagoriciens et les esséniens. (Zeller : *Phil. der Griechen*, III, 2, pag. 279 et ss.; cf. avec sonarticle dans les *Theol. Jahrb.*, 1856, pag. 401.) Voyez aussi Schürer, op. cit., 618.

s'occupa jamais de leur secte. Le gnosticisme et la cabbale sont un développement de la spéculation essénienne ; quant à l'essénisme pur il devait mourir, son œuvre n'étant pas « dans les limites du possible. »

Ainsi que les pharisiens, les sadducéens remontent à l'époque de la restauration du judaïsme. Le mot *sadducéen* (Sadoki) ne peut venir que de Sadok, nom d'une famille royale et sacerdotale qui avait compté dans son sein un grand nombre de représentants d'un certain parti helléniste qui ne fut pas totalement détruit par le triomphe des Maccabées. Ce parti grec se fit reconnaître dès lors sous le nom de sadducéens. Les sadducéens sont des conservateurs qui aiment le bien-être et qui ont horreur de toute innovation. Ainsi les idées généralement admises au premier siècle relativement à la résurrection du corps, aux anges et aux démons, ne sont pas reconnues par les sadducéens qui ne veulent s'en rapporter qu'à la loi. Ils sont insouciants. L'idée messianique implique des choses nouvelles, aussi ne la prennent-ils pas en considération ; il la nient même. Ils ne sont cependant ni matérialistes ni épicuriens, ils croient au mosaïsme et sont jaloux de le maintenir, mais leur religion n'est qu'un pur formalisme. Elle est un « instrumentum regni. » Ils tiennent au temple et lui fournissent des souverains sacrificateurs. M. Stapfer compare assez ingénieusement ce clergé sadducéen aux cardinaux romains du XVIe siècle. Il appelle le sadducéisme « l'indifférentisme organisé et représenté par un parti. » Serviles vis-à-vis des Romains, ils renoncent à une lutte devenue désormais impossible. Ils offrent un contraste avec le zèle pharisaïque des vrais patriotes. Aussi tandis que le pharisien est respecté de la foule, le sadducéen est l'objet de sa haine et de son mépris. Hanan et Caïphe qui ont condamné Jésus n'étaient pas des pharisiens, mais des sadducéens. Des conservateurs de cette trempe ne devaient pas regarder d'un bon œil les doctrines nouvelles du nouveau Rabbi. Et si, comme le remarque notre auteur, Jésus paraît s'être opposé davantage aux pharisiens, c'est que probablement le sadducéisme devait lui sembler trop profondément méprisable.

M. Stapfer entend par « libéraux » les partisans d'une tendance, bien moins accentuée que les autres, qui tout en professant le judaïsme officiel « préparait les voies à une réforme par l'esprit de largeur qu'elle apportait à l'explication de la loi. » On n'avait pas professé de tout temps un mosaïsme si étroit que celui des pharisiens. On trouve des traces d'universalisme chez Esaïe, Osée et Malachie. Certaines assertions de Jésus Sirach, ainsi qu'une foule de maximes contenues dans le Pirke Aboth, de Joseph ben Johanan, d'Antigone de Soccho, s'élèvent à un véritable spiritualisme. Mais c'est surtout Hillel qui inaugure une tendance libérale. « Son caractère était aussi doux et bienveillant que sa doctrine était tolérante et large. » C'est lui qui a dit : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît. » Jésus dira plus tard : « Toutes les choses que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-les-leur aussi de même. » La sentence d'Hillel est négative et implique l'idée de justice, celle de Jésus est positive et accentue l'idée de la charité. — Ce fut Hillel qui le premier réunit les sentences des docteurs, qu'on avait jusqu'alors retenues de mémoire. Il les écrivit en les rangeant sous divers titres que la Mischna conserva depuis lors. L'œuvre commencée par Hillel fut continuée par son fils et son petit-fils, savoir : Siméon fils d'Hillel et le sage Gamaliel, le maître de saint Paul. Le mot de Gamaliel, « un des plus beaux qui soient jamais sortis d'une bouche humaine » (Actes V, 38, 39), nous prouve bien que la tendance inaugurée par Hillel était empreinte d'un spirituel libéralisme. Mais ces libéraux ne formaient pas un parti, et c'est à peine si M. Stapfer peut parler ici d'une *tendance :* c'était, dit-il, « un souffle un peu moins desséchant qui passait alors sur la Palestine et qui vivifiait l'enseignement de quelques hommes. » Rien n'était changé dans la croyance, mais un besoin de réforme se faisait sentir de plus en plus. Pour arriver à accomplir une œuvre durable il eût fallut rompre entièrement avec le judaïsme. Personne n'usa de ce moyen extrême jusqu'à Jésus-Christ.

Tel est le contenu du livre de M. Stapfer. Examinons maintenant les sources auxquelles toutes ces données ont été

puisées [1]. Le document le plus ancien que notre auteur consulte est l'*Ecclésiastique* soit « la sagesse de Jésus Sirach, » composé en hébreu l'an 180 avant Jésus-Christ et traduit en grec un demi siècle plus tard. On y trouve des renseignements sur l'idée de Dieu et de la sagesse hypostatique. L'importance de ce livre consiste dans ses préceptes de morale et de prudence pratique, plutôt que dans ses idées religieuses. Celles-ci occupent une plus large place dans certains *pseudépigraphes*. Nous croyons bien avec M. Stapfer que les auteurs de ces écrits ne sont pas des faussaires, mais nous ne partageons pas sa manière de voir lorsqu'il nous dit « que l'on composait alors des psaumes de Salomon sur la venue du Messie, un discours d'Enoch sur la fin du monde, comme nos écoliers composent une pièce de vers de Virgile ou écrivent un discours de Cicéron. » Il semblerait presque qu'il s'agit ici d'exercices. Les préoccupations de ces auteurs étaient d'une toute autre nature. C'est dans la situation morale de la nation juive, à un moment donné, qu'il faut chercher l'occasion et le motif de ces apocalypses. C'est ordinairement pendant une époque de troubles et d'alarmes qu'on essaie de consoler les esprits abattus en annonçant au nom de Moïse, d'Enoch, d'Esaïe, de Salomon ou de Baruch, la venue d'un Messie libérateur et d'une ère de prospérité. Les paroles qu'on met dans la bouche de ces hommes vénérés semblent avoir plus de poids, et produisent ainsi des effets salutaires chez les fidèles. — Le plus important de ces pseudépigraphes porte le nom d'*Enoch*. Il a été trouvé en Abyssinie en 1773 par l'Anglais Bruce. Il fut composé en Palestine au IIe siècle avant Jésus-Christ. (Gebbhart et Schürer placent la date de sa rédaction pendant le dernier tiers du IIe siècle.) M. Stapfer l'utilise souvent. Il le consulte sur

[1] M. Stapfer les divise en six groupes : 1° Les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament ; 2° Les apocalypses et autres pseudépigraphes contemporains de l'ère chrétienne ; 3° Le Nouveau Testament ; 4° Les Targoumim ; 5° Josèphe, et 6° Le Talmud. — Tous ces écrits sont le résultat d'un mouvement philosophico-religieux qui se manifesta pendant les derniers siècles qui précédèrent l'apparition du christianisme. Cette période va de la mort d'Alexandre à la fin de l'âge apostolique.

l'angélologie : sur la nature des anges, sur leur intercession, et touchant leur influence sur les éléments ; puis sur la démonologie : sur l'origine des démons et sur les peines qu'ils subissent. Enfin il y trouve une théologie complète sur le Messie et les espérances messianiques. Ce document a été soigneusement compulsé par notre auteur qui n'en cite pas moins de cinquante passages.

Mais le livre d'Enoch n'est pas le seul qui nous offre des données sur le Messie ; le *Psautier de Salomon*, composé vers l'an 63 avant Jésus-Christ, apporte aussi son contingent de lumières. Il n'en est pas de même de l'*Assomption de Moïse*, qui peut avoir son importance à certains égards, mais dont on ne peut rien tirer de clair en fait d'idées ou de doctrines. M. Stapfer du moins ne la cite qu'une fois[1]. En revanche il consulte à plusieurs reprises (quoiqu'il paraisse s'en méfier beaucoup) un curieux ouvrage d'origine palestinienne, savoir le *IVe Esdras*, rédigé peu de temps après la destruction de Jérusalem. D'autres essaient de préciser davantage en plaçant la rédaction du livre entre l'an 81 et l'an 96. — Notre auteur lui emprunte certains détails sur le messianisme, sur l'Antechrist et sur quelques questions anthropologiques, mais il le croit interpolé par des chrétiens[2]. La même réserve doit être

[1] La date de la composition de l'*Assomption de Moïse* est très contestée. Selon Volkmar (*Mose Prophetie und Himmelfahrt*, Leipzig 1867) il serait fait allusion dans cet écrit à la persécution d'Adrien contre les Juifs, ce qui daterait l'*Assomption* de l'an 137 ou 138. Mais, d'après Ewald et Wieseler, elle devrait remonter à quelques années après l'invasion de Varus en Palestine. M. Schürer partage aussi cette manière de voir. Il est plus difficile encore de connaître, nous ne disons pas le nom de l'auteur, mais la tendance même à laquelle il appartenait. Les uns le croient pharisien, d'autres le croient essénien. M. Stapfer croit qu'il pourrait bien être l'un ou l'autre, et M. Schürer (après Ewald et Philippi) ni l'un ni l'autre. Il ne serait pas pharisien puisque les « homines pestilentiosi » contre lesquels il s'acharne sont assurément les pharisiens. Il ne serait pas essénien non plus, puisqu'il se moque en général des ablutions, mais plutôt du parti des zélotes qui, malgré leurs affinités avec le pharisaïsme, détestaient toutefois les représentants de cette tendance. Il reste donc, comme on le voit, une large place pour les conjectures.

[2] Nous possédons, comme on le sait, un nouveau manuscrit deleatur du

faite à l'égard du *Testament des douze patriarches*, ouvrage d'un judéo-chrétien selon notre auteur, mais qui d'après Dillmann aurait eu le même auteur que le *Livre des Jubilés* (que M. Stapfer regarde comme un écrit purement juif et palestinien). — Nous ne savons pas pourquoi le livre intitulé : « *Apocalypse de Baruch* » ne figure pas dans la liste des documents utilisés par notre auteur. Il le cite bien une fois (au sujet des dieux étrangers que les juifs appellent démons), mais c'est tout ce que nous trouvons à l'égard de cet écrit, qui mériterait d'être mentionné au même titre que l'*Assomption de Moïse*, le *Testament des douze patriarches*, et le *IVe Esdras* avec lequel il a quelques rapports. Le livre de Baruch contient certains détails sur le péché, et en particulier sur le péché d'Adam par lequel la mort et la corruption sont entrées dans le monde. (Chap. 56.) En outre, il parle du jugement que le Messie devra exercer sur les peuples avant d'occuper le trône de son royaume éternel. (Chap. 72-74.) La date de la rédaction de ce pseudépigraphe est difficile à établir. Langen prétend pouvoir la placer sous le règne de Trajan. Ewald veut que le livre soit encore du Ier siècle, et Fritzsche, qui abonde dans ce sens, le fait remonter à quelques années après l'an 70, en se basant sur le fait que le souvenir du désastre de Jérusalem semble profondément empreint dans le cœur du pseudo-Baruch. Il a été prouvé que l'apocalypse de Baruch et celle du pseudo-Esdras dépendent l'une de l'autre, mais il est difficile de savoir à laquelle des deux doit s'accorder la priorité. (Voy. Schürer, op. cit., pag. 542 ss.)

Mais les livres du Nouveau Testament sont aussi du Ier siècle : M. Stapfer n'a pas de motifs pour ne pas les consulter. Bien au contraire. Il nous dit, avec raison, que « les idées de l'entou-

IVe Esdras. Le Codex d'Amiens comble cette petite lacune qui existait dans les mss. Sangermanensis, Turicensis et Dresdensis. Sur ce nouveau manuscrit, voyez Rob. Bensly, *The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra*, Cambridge 1875. Cfr. le compte rendu de Schürer dans la *Theologische Literatur Zeitung*, N° 2; et celui de Strack : *Zeitschrift für luth. Theol. und Kirche*, 1877, 1. Enfin dans la *Revue de théol. et philos.*, 1876, pag. 304.

rage de Jésus, telles que les reproduisent les livres du Nouveau Testament, sont la plus pure expression de la doctrine messianique des contemporains du Christ. » Les renseignements fournis par le Nouveau Testament n'acquièrent du reste qu'une plus grande valeur lorsqu'ils se trouvent confirmés par les données de certains écrits contemporains. — Parallèlement aux écrits des apôtres, on doit mentionner les anciennes *Paraphrases chaldaïques* (les Targoums) dont il a déjà été question plus haut en parlant des interprétations de l'Ecriture. Ces paraphrases ont été rédigées; deux d'entre elles nous ont été conservées: celle d'*Onkelos* sur le Pentateuque et celle de *Jonathan ben Usiel* sur les prophètes. La première, nous dit M. Stapfer, aurait été *écrite* en Palestine pendant la vie même du Christ. Il s'appuie sur l'autorité de Wiener (De Onkeloso etc., 1820) et de Volck (dans la *R. E.* d'Herzog XV, 672, 1862), tandis que la seconde serait postérieure de quelques années. Mais on s'est encore occupé de ces paraphrases depuis Wiener et Volck, et l'on est arrivé à des résultats bien différents; nous faisons allusion aux travaux de Frankel (*Zu dem Targum der Propheten*, Breslau 1872, pag. 8, 11) et de Geiger (*Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, 1857, pag. 162-167; puis, du même auteur, dans la *Jüdische Zeitschrift*, 1871 pag. 86 et 1872, pag. 199). Geiger prétend que les deux Targoums ont été rédigés, non pas en Palestine, mais à Babylone pendant le IVe siècle. Frankel est à peu près du même avis : le Targoum d'Onkelos aurait été rédigé un siècle plus tôt, c'est-à-dire au IIIe siècle, tandis que celui de Jonathan ne daterait que du quatrième. Frankel trouve son opinion confirmée par la tradition, car le Talmud de Babylone cite le Targoum des Prophètes comme appartenant au R. Joseph, un docteur babylonien du IVe siècle. Quant à Onkelos il n'aurait pas même existé, car ce que le Talmud de Babylone (Megilla 3a) nous dit d'Onkelos et de sa traduction du Pentateuque, se trouve appliqué à Aquila et à sa traduction grecque, dans le passage parallèle du Talmud de Jérusalem (Jer. Megilla I, 9). Voici ce qui serait arrivé. On aurait confondu les deux mots אונקלוס

עקילס et donné le nom d'Onkelos à la traduction d'Aquila. Cette confusion du reste se retrouverait encore dans d'autres passages. Ce n'est pas ici l'endroit, ni le moment, de contrôler les opinions de ces deux savants juifs, nous ne serions d'ailleurs pas à même de le faire, mais M. Stapfer aurait pu nous en parler en critiquant les documents qu'il devait utiliser pour son travail. — Il est vrai que si la rédaction des Targoums ne remonte pas au Ier siècle on peut dire cependant que leur contenu, c'est-à-dire les éléments dont ils se composent, remontent bien plus haut. Il s'agirait ici de données qui se seraient transmises de génération en génération jusqu'au IIIe ou IVe siècle, époque à laquelle on les aurait rédigées. Toutefois il est bien évident que les citations qu'on leur emprunte n'auront plus la même valeur (surtout s'il s'agit de passages qui portent sur des distinctions entre la Memra hypostatique ou non hypostatique, par exemple). On peut se demander aussi si en se transmettant à travers un espace de deux ou trois siècles, jusqu'à l'époque de leur rédaction définitive, ces paraphrases n'auraient pas subi une influence étrangère, ce qui est plus que probable. Cette hypothèse se combinerait avec celle de Siegfried au sujet de certains rapports entre quelques points des Targoums et les doctrines philoniennes. (Voyez : SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875, pag. 281, sur les rapports entre l'interprétation philonienne et les Targoums.) — Quoi qu'il en soit, à tort ou à raison, les paraphrases chaldaïques sont utilisées sans réserve par M. Stapfer ; c'est de là qu'il tire presque toute la théorie du Verbe.

Au point de vue des idées et des doctrines, *Josèphe* ne passe pas pour une autorité. Notre auteur a bien raison de s'en méfier sachant qu'il est « moitié romain par sa politique et moitié grec par sa religion. » Mais il va trop loin en disant par exemple que Josèphe a soin de passer entièrement sous silence les espérances messianiques de sa nation. Nous trouvons un passage (Bell. Jud. VI, 5, 4) qui contredit cette assertion. Josèphe va même jusqu'à dire que les espérances messianiques de

son peuple ont été le motif le plus puissant qui ait engagé les Juifs à se soulever contre les Romains. *Gerlach*[1], qui s'est occupé spécialement de cette question, arrive (après avoir compulsé une foule de passages de Flavius) à la conclusion suivante (pag. 85) : « Le Messie attendu par Josèphe est un roi mondain envoyé de Dieu pour délivrer les Juifs de leur cruelle oppression, pour venger la destruction de la ville et du temple sur les destructeurs eux-mêmes, pour détruire l'empire romain et rebâtir sur ses ruines un nouvel empire qui embrassera le monde entier. » Nous ne voulons rien ajouter de plus. Si Gerlach est arrivé à une conclusion pareille, il doit avoir eu quelques motifs. En admettant que Gerlach exagère le messianisme de Josèphe (ce dont nous ne sommes pas persuadé), ceci n'atténue en rien l'exagération contraire de M. Stapfer. Et maintenant, que les idées de Josèphe soient moins juives que grecques, c'est incontestable. Il a du reste des affinités remarquables avec le philosophe d'Alexandrie qu'il connaît, puisqu'il appelle Philon : ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος. On peut citer des assertions qui sont certainement philoniennes, parmi les écrits de Josèphe. Dans l'interprétation de la loi, Josèphe ainsi que Philon met en parallèle le sens propre et le sens allégorique. De plus il allégorise comme à Alexandrie. Ainsi (*Antiq. Jud.* III, 7, 7) il symbolise le tabernacle avec ses appareils et les vêtement du grand prêtre, en disant comme Philon (*De Vita Mosis* III, § 6) que le lieu très saint représente le ciel. Les douze pains de proposition symbolisent les douze mois de l'année. (Cf. *Philon* ibid. III, 7.) Le chandelier est le symbole des sept planètes. (Ibid. III, 9.) Les quatre couleurs du voile symbole des quatre éléments. (Ibid. III, 6.) Le vêtement de toile du sacrificateur représente la terre. (Ibid. III, 12, ss., *De Monarchia* II, 6, etc.) On pourrait multiplier les exemples. Relativement au sens des noms propres dans l'Ancien Testament, nous trouvons chez Josèphe les mêmes singularités que chez l'Alexandrin. Cf. les passages Ant. Jud. I, 2, 1 ; I, 10, 4; I, 10, 2; III, 1, 6 avec Philon, *Migrat. Abrah.* § 13; *Quod det.*

[1] *Die Weissagungen des A. T. in den Schriften des F. Josephus* (Art. intitulé : Die Messiaidee des Josephus, pag. 41-89), 1863.

pot. ins. sol § 10; *De post. Caïni* § 38; *De mut. nom.* 37 et 38; *Alleg. leg.* III, 25, 26; ibid. II, 21; III, 61. Josèphe, ainsi que Philon, donne une grande importance à l'expression μία de Gen. I, 5. Cf. *Antiq. Jud.* III, 1, 6 et Phil. *De opif. mundi* § 9. Enfin, sur la notion même de Dieu, l'historien et le philosophe ont des affinités qui ne laissent pas de doutes sur l'influence que celui-ci doit avoir exercée sur le premier. Il est certain qu'un homme aussi versé dans la littérature de son temps que l'était Josèphe ne devait pas connaître le philosophe juif d'Alexandrie que par ouï-dire. Il a sans doute lu ses écrits; c'est ce qui semble ressortir des indices suivants. Philon et Josèphe, l'un dans son *De opificio mundi*, et l'autre dans son introduction aux antiquités, débutent en exprimant la même idée. L'un et l'autre se demandent pourquoi Moïse a fait précéder l'exposition de la loi par un récit de la création du monde. En outre, ils remarquent tous les deux que d'autres législateurs se seraient contentés de donner les préceptes de la loi sans autre préambule, mais que Moïse ne le trouve pas convenable. Enfin, tandis que Philon affirme que Moïse ne surcharge pas son exposition de la loi par des récits sur les mythes, Josèphe corrobore cette idée en ces termes : οἱ μὲν, γὰρ ἄλλοι νομοθέται τοῖς μύθοις ἐξακολουθήσαντες τῶν ἀνθρωπίνων ἁμαρτημάτων εἰς τοὺς θεοὺς τῷ λόγῳ τὴν αἰσχύνην μετέθησαν καὶ πολλὴν ὑποτίμησιν τοῖς πονηροῖς ἔδωκαν. (*Praef. ad Ant.* Havercamp, pag. 4.) Cf. Siegfried, op. cit. pag. 278. Malgré la méfiance qu'inspire naturellement l'orthodoxie de Josèphe, M. Stapfer a eu raison de le consulter souvent (trente à trente-cinq fois), car il peut puiser dans ses écrits une quantité de renseignements historiques qu'il n'est pas impossible de contrôler avec d'autres documents de l'époque.

Les sources les plus récentes auxquelles notre auteur s'est adressé, sont les divers écrits qui forment le *Talmud*. Il se sert du recueil latin de Lightfoot, et ne cite pas de seconde main. S'appuyant de l'autorité de M. Renan (*Vie de Jésus*, introd., pag. 12), il nous affirme que c'est dans le Talmud qu'il faut chercher surtout « la vraie notion des circonstances où se produisit Jésus. » Langen n'est pas de cet avis puisqu'il n'a pas

admis ce genre de données comme source à consulter pour connaître les idées du premier siècle; toutefois M. Stapfer justifie l'usage qu'il fait des écrits talmudiques (dont la rédaction a eu lieu entre l'an 200 et l'an 500 après Jésus-Christ) en faisant remarquer qu'en Orient les coutumes sont plus tenaces que chez nous et que même les sentences du Talmud, qui n'ont pas été rédigées au premier siècle, ont encore beaucoup à nous apprendre sur cette époque.

A l'exception du Talmud de Babylone, tous ces documents sont d'origine palestinienne (en admettant l'ancienne manière de voir au sujet de la rédaction des Targoums). M. Stapfer insiste d'autant plus sur cette origine palestinienne qu'il se refuse à admettre que les idées religieuses en Palestine aient subi une influence helléniste. Bien qu'il avoue que le judaïsme antérieur à Christ ait été plus ou moins entaché d'hellénisme à l'époque d'Antiochus Epiphane, bien qu'il reconnaisse que le livre d'Enoch et d'autres encore contiennent certains éléments grecs, notre auteur n'en persiste pas moins à soutenir qu'à l'époque de Philon la Palestine n'avait encore fait aucun emprunt à l'Égypte, que si le philosophe alexandrin était venu à Jérusalem il aurait été mal reçu par Gamaliel (que M. Stapfer regarde pourtant comme libéral), attendu que le développement religieux et théologique de la capitale égyptienne était distinct de celui de Jérusalem, et qu'enfin les alexandrins vivaient entre eux et ne se souciaient pas du temple. M. Stapfer nous renvoie à M. Réville et à M. Nicolas pour y chercher des preuves de cette dernière assertion. Quant à lui il affirme avec certitude que « c'est des profondeurs de la Thorah que les docteurs palestiniens tirent toute leur théologie. » Cette conclusion est conséquente avec les thèses qui précèdent; il reste à savoir si ces thèses sont de tous points soutenables. Nous n'avons pas l'intention de prouver tout à fait le contraire, mais simplement de démontrer que c'est une exagération que d'affirmer péremptoirement que « la théologie juive du premier siècle soit entièrement sortie des profondeurs de la loi mosaïque. » Etablissons d'abord une comparaison entre les deux points fondamentaux de la théologie juive du premier siècle en Palestine, et la base

du système alexandrin. Nous prendrons, d'un côté, l'idée palestinienne de Dieu et de sa manifestation (la Parole) dans les assertions mêmes de M. Stapfer, et de l'autre, les théories alexandrines telles qu'elles sont contenues dans les écrits de Philon, attendu que tout ce que nous connaissons de la théologie d'Alexandrie se trouve dans ces documents. Si les ressemblances sont réelles (comme on le verra) nous nous demanderons s'il est *historiquement* impossible que l'hellénisme ait influé sur le judaïsme palestinien.

D'une manière générale la notion de Dieu subit, pendant le premier siècle, des modifications profondes soit en Palestine, soit en Egypte et surtout à Alexandrie. Personne ne songera à le nier. Voyons quels sont les points fondamentaux de la notion palestinienne de Dieu. D'après la claire exposition de M. Stapfer il ressortirait 1° que le contraste entre la grandeur de Dieu et le néant de la créature s'accentue de plus en plus (pag. 46) et qu'on tend à éloigner Dieu, qui est saint, de tout ce qui est créé et qui porte en soi le mal. (Pag. 49.) 2° Que la majesté de Dieu est si redoutable qu'on n'ose proférer son nom, sous peine de mort. (Pag. 46, 47.) 3° Que Dieu est insaisissable et incompréhensible. (Pag. 47.) 4° Que les recherches sur Dieu sont considérées comme dangereuses. (Pag. 49.) 5° Qu'on insiste sur l'unité et l'absoluité de Dieu, tout en lui donnant le nom de Père. (Pag. 46, 47). 6° Que le point de départ de la spéculation des docteurs, c'est l'idée d'un Dieu insaisissable et transcendant qui se révèle. (Pag. 49.) 7° Qu'on veut concilier l'idée sublime qu'on a de Dieu avec les anthropomorphismes de l'Ancien Testament, en paraphrasant les textes et en imaginant une puissance qui agit au dehors à la place de Dieu. (Pag. 50-52.) Interrogeons maintenant le judaïsme alexandrin. Au sujet du contraste, mentionné en premier lieu, nous trouvons dans les écrits de Philon les données suivantes. Se basant sur Nomb. XXIII, 19 « οὐχ ὡς ἄνθρωπος θεός » il nous dit que Dieu n'est ni comme le ciel ni comme le monde (οὐθ'ὡς οὐρανὸς οὐθ'ὡς κόσμος, *Quod Deus immut.* I, 282, edit. Mangey). « Re enim vero non sicut homo Deus est, neque etiam sicut sol... neque ut mundus sensibilis.» *In Gen.* II, 54, Auch., etc. Le même contraste se retrouve entre

Dieu et l'homme : *Quis rer. div. hær.* I, 494. De plus (*De septenario* II, 280 et *De Abrahamo* II, 29) : « L'homme est faible et rempli de mal, ce qui le rend malheureux, Dieu seul est heureux. » Ailleurs, la puissance de Dieu et la passivité de la créature sont mises en opposition. (Cf. *De Migr. Abr.* I, 450.) *De Somnis* II, 691 : « Sache, jeune homme, que Dieu seul est la paix véritable, les choses engendrées et mortelles sont toujours en guerre, car en Dieu est la volonté, et la nécessité dans la créature. » De même que le lépreux doit être banni de l'assemblée, ainsi il faut séparer le monde sensible de la sphère divine, car ce sont des natures contradictoires (ἀντιπάλοι φύσεις). Voy. *Alleg. Leg.* I, II, 88. D'où il ressort que Dieu est infiniment éloigné du monde. (*De Somnis* I, 630.)

D'après Philon, en deuxième lieu, l'homme doit trembler devant le Tout-puissant, il ne peut supporter son action immédiate (*De Somnis* I, 642) ni même recevoir ses bienfaits, tant sa majesté est redoutable. (*De plantat.* I, 331 ; *In Gen.* II, 13 ; *De Opif.* M. I, 5.) Cf. les passages où il est dit que la nature de Dieu c'est d'être mais non d'être *nommé*. (*De Monarch.* II, 218 ; *De Mose* II, 92 ; *De Somni* I, 655 : οὐδὲν ὄνομα ἐπ'ἐμοῦ, dit Jahveh.)

En troisième lieu, Philon est très prolixe à l'endroit de l'incompréhensibilité de Dieu. *De Somnis* I, II, 575, il le qualifie d'ἀπερίληπτος. On rencontre *passim* des termes comme ceux-ci : ἀκατάληπτος, ἀόρατος, ἀπερινόητος, ἀδείκτος, etc. Puisque notre esprit, dit-il, ne peut se concevoir lui-même, comment pourra-t-il concevoir l'esprit de l'univers, νοῦς τῶν ὅλων. Dieu est ἀκατανόμαστος, ἄῤῥητος. (Cf. *De nom. Mut.* I, 579 et *Alleg. leg.* I, III, 128.)

En quatrième lieu, les recherches sur Dieu sont tout aussi dangereuses dans la pensée de Philon que dans celle des palestiniens : ἀλλὰ γὰρ δέος ἐστὶν ἀναβαίνειν πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θέαν ψυχῇ δι'ἑαυτῆς... κ. τ. λ. (*De Migr. Abr.* I, 462.) Celui qui veut approfondir les mystères divins ressemble à ces Hébreux dont parle l'Ecriture qui creusèrent un puits, mais qui n'y trouvèrent pas l'eau qui désaltère. (*De plantat.* I, 341.) L'âme qui veut méditersur la nature divine tombe dans des contemplations obscures. (*De post. Caïni* I, 229.)

En cinquième lieu, Philon insiste sur l'absoluité et l'unité de

Dieu en même temps que sur sa paternité, tout comme on le fait à Jérusalem. Il désigne Dieu avec les expressions suivantes: ὁ ὤν, ὁ ὄντως ὤν, ὁ ὄντως θεός, ὁ εἷς ὄντως ὤν θεός ; Dieu est εἷς καὶ τὸ πάν, ἓν καὶ τὸ πάν ; ou bien : ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν ; οὐ σύγκριμα ; φύσις ἁπλη. (Cf. *Alleg. leg.* II, I, 66.) Et malgré ces déterminations abstraites et absolues il l'appelle ὁ πατὴρ τῶν ὅλων ; ὁ παντῶν πατήρ ; ὁ πατήρ. (Cf. *De Opif. M.* I, 16, 17 et passim.)

En sixième lieu, si c'est de l'idée d'un Dieu insaisissable et transcendant qui se révèle, que les docteurs palestiniens sont partis pour spéculer, nous pouvons dire que c'est ici précisément la base et le point de départ de tout le système philonien. Nous ne voulons pas développer cette thèse que personne ne conteste, nous nous permettons seulement de renvoyer le lecteur à notre travail sur « La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. » Turin, 1876, pag. 49 à 61.

En septième et dernier lieu c'est aussi, tout comme en Palestine, en atténuant les anthropomorphismes et imaginant une puissance divine révélatrice que Philon cherche à concilier son idée de Dieu avec les données un peu matérielles de l'Ancien Testament. Comme à Jérusalem, il voit dans les anthropomorphismes des images et non des réalités. C'est dans ce sens qu'il explique les passages mosaïques qui attribuent à Dieu des mains, des pieds, des oreilles, des yeux, etc. ; qui lui attribuent aussi des actions humaines comme l'aller et le venir, le descendre et le monter, etc. Philon répond à tout cela : οὐκ ἀνθρωπόμορφος θεός. (*De conf. ling.* I, 425.) Alors il lui arrive aussi d'altérer le sens du texte en l'interprétant. Voyez : *Alleg. leg.* I, 88. *Quod det. pot. ins. sol.* I, 220. *De posteritate* I, 226, entre beaucoup d'autres. Il offre une analogie parfaite avec les paraphrastes quand il interprète ce passage de Moïse : « Montre-moi ta face, » en disant : Montre-moi ta *gloire* (la Schechina des Targ. = δοξὰ τοῦ θεοῦ.) *De Monarch.* II, 218. Ailleurs (sur Gen. XXXI, 13) Philon ne dit pas : « Je suis le Dieu fort que tu vis... » mais « Je suis celui dont tu vis l'image. » (*De Somnis* I, 656.)

La version des Septante dont on se servait en Egypte était remplie de semblables modifications du texte. En voici quelques

unes : Nomb. XII, 8, le terme δοξά τοῦ θεοῦ remplace « la face de Dieu. » Nomb. XIV, 14 : c'est aussi la Schechina de Dieu au lieu de Jahveh tout court. Ainsi dans Job XIX, 25, 26, 27 ; Ps. XVII, 15 ; Esa. VI, 1. Les pans de la robe de Jahveh sont remplacés par la δόξα (Schechina) de Dieu. C'est ce qu'on retrouve dans le Targ. de Jonathan. Philon imitait donc les traducteurs de la Bible (Septante) et son compatriote *Aristobule* (qui vivait cent soixante ans avant Jésus-Christ). Dans les fragments conservés par Eusèbe *Præp. evang.* VII, 14 ; VIII, 10 ; XIII, 12 ; et par Clément d'Alex. *Strom.* I, pag. 342 ; V, pag. 595 ; VI, pag. 632) (edit. Sylburg) on peut trouver aussi des atténuations d'anthropomorphismes. (Cf. surtout Eusèbe *Præp. evang*, VIII, 10, edit. Heinichen.)

De l'idée de Dieu passons à celle de sa manifestation par la Parole. La notion d'un Dieu transcendant conduit à celle d'un médiateur. Nous trouvons cette théorie en Egypte et en Palestine, à la même époque.

La Sagesse, la Schechinah, la Memra de Palestine, correspondent à la σοφία, à la δόξα, et au λόγος d'Alexandrie. Peu à peu, en Palestine comme en Egypte, les termes λόγος et Memra prennent la place des deux autres et reviennent plus souvent. Ainsi au premier siècle il s'agit surtout de la Memra (dans les Targoums) et du Logos (chez Philon). Le terme Memra de Jahveh revient, chez les targoumistes, aux mêmes endroits que le terme λόγος τοῦ θεοῦ chez le théosophe alexandrin. On pourrait citer une foule d'exemples. Il y a bien une légère différence ; M. Stapfer y fait allusion (pag. 62) en disant que la Memra reste mystérieusement liée à Dieu, tandis que le Logos philonien apparaît souvent comme un δευτερὸς θεός. La distinction hypostatique est plus sensible chez Philon que chez les targoumistes ; mais il faut noter qu'il y a une *double* conception du Logos chez l'alexandrin, savoir celle qui fait du Logos une hypostase réelle (personne) et celle qui n'en fait qu'un attribut de Dieu. Cette notion, contradictoire en elle-même, est un postulat du système philonien. Mais, comme M. Stapfer l'a dit lui-même, la Memra apparaît aussi sous deux faces différentes. Dans certains passages des Targoums elle n'est em-

ployée que comme périphrase pour indiquer Dieu (nous pouvons citer : sur 2 Chron. XVI, 3 ; XXIII, 16 ; Job VII, 8 ; Gen. I, 27 ; VIII, 21 ; VI, 6 ; Esa. XXX, 27, 28, et une foule d'autres), mais dans d'autres circonstances elle apparaît comme une hypostase réelle sur Deut. IV, 23, etc. L'analogie avec Philon subsiste donc. D'ailleurs si la Memra est désignée une fois comme étant l'âme de Dieu, ce n'est pas une idée propre aux Targoums, nous la retrouvons chez Philon, *De Opif. mundi* I, 4, où le λόγος est identifié avec le λογισμός de Dieu. Les mêmes difficultés qui se présentent au sujet de la personnalité de la Memra se retrouvent quand on veut déterminer celle du Logos philonien. Mais voyons quelles sont leurs fonctions.

La Memra est *créatrice* (Stapfer, pag. 63), Dieu a créé par sa Memra. Et nous lisons chez Philon (*De cherub.* I, 162) : ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι'οὗ κατεσκευάσθη. Dieu a tout créé par son Logos ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. (*Alleg. leg.* I, 106.) « Instrumentum autem Dei est Verbum. » (*De Provid.* I, 23.) Cf. avec *Quod Deus imm.* I, 281 ; *Sac. Abel.* I, 165. La Memra est *organisatrice* (63). Le Logos est organisateur (τομεύς). *Quis rer. div. hær.* I, 491 ss. : Dieu organise toutes choses τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ. » Cf. *ibid.* 502.

La Memra est *conservatrice* des choses. Le Logos est conservateur, car l'ouvrier n'abandonne pas son œuvre. (*De Opif. mundi* I, 2.) Il pénètre l'univers qu'il revêt comme une robe : ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον... ὁ λόγος δεσμὸς ὢν ἁπάντων, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει... καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. (*De prof.* I, 562.) Cf. *Quis, rer. div. hær.* I, 499 et *De Opif. mundi* I, 34 ; *De plant.* I, 330.

La Memra *intercède* pour les hommes et les *protége*. Philon appelle le Logos ἱκέτης. (*Quis rer. div.* I, 501 ; ἱκέτης λόγος, *De Migr.* I, 455.) Il intercède et prie pour la créature. Il protége Agar comme la Memra garde le fils d'Agar. (*De prof.* I, 547.) Comme elle aussi le Logos est *témoin* des événements qui se passent sur la terre. (*Quod Deus imm.* I, 298.)

La Memra, ajoute M. Stapfer, donne la *force* et le *salut* à tous ceux qui craignent Dieu. Le Logos philonien nous apparaît aussi comme principe intellectuel et moral. (*De prof.* I, 566;

De Somnis I, 691.) Il nourrit l'âme et l'illumine. (*Quis rer. div.* I, 484; *Alleg. leg.* I, 120-123.) Il lui porte secours et la féconde. (*De spec. leg.* II, 275.) Il désaltère l'âme en lui versant le breuvage divin. (*De Somnis* I, 691 ss.)

Tels sont les rapports qui existent entre les théories palestiniennes et alexandrines. Il a été prouvé par Gfrœrer, Keferstein, Heinze et Zeller que les doctrines de Philon sont plus anciennes que lui : certains passages du philosophe alexandrin nous l'attestent. Il est donc évident que les idées philoniennes sont avant tout alexandrines et qu'elles étaient depuis bien longtemps répandues dans toute l'Egypte. On pourrait mentionner encore d'autres traits de ressemblance entre les deux théologies juives. Il nous suffit d'avoir constaté que les *points fondamentaux* de la théorie alexandrine sont identiques aux *caractères essentiels* de la spéculation palestinienne. Les mêmes postulats spéculatifs se manifestent à Alexandrie comme à Jérusalem et on les satisfait en usant des mêmes moyens. — Peut-on maintenant se contenter de dire que les mêmes idées se sont *tout naturellement* développées dans ces deux centres du judaïsme? Ce serait un fait curieux. Les alexandrins en combinant leur mosaïsme avec les idées grecques auraient abouti, dans le domaine spéculatif, aux mêmes résultats que les palestiniens qui sont censés avoir tout retiré de la Thorah ! Est-ce qu'on ne pourrait point par hasard expliquer ce double développement que M. Stapfer trouve tout naturel? Ne serait-il pas plus naturel encore d'admettre un contact du judaïsme palestinien avec celui de l'Egypte ou avec l'hellénisme en général? Voyons un peu si cette hypothèse ne peut pas s'établir historiquement.

Quelle était la culture juive en Palestine et quels étaient les rapports entre les juifs palestiniens et l'extérieur, pendant les derniers temps qui précédèrent l'ère chrétienne? La population juive de Palestine se composait de ceux qui étaient revenus de Babylone et de ceux qui n'y avaient pas été emmenés, c'est-à-dire presque uniquement des descendants de Benjamin et de Juda (Esdr. I, 5 ; IV, 1 et Néh. XI, 4; XXV, 31), car au dire de Josèphe (Ant. XI, 5, 2) les tribus d'Israël étaient restées au

delà de l'Euphrate. La langue du pays était l'araméen (voyez Schürer, op. cit., pag. 372), mais ce n'était pas la seule langue connue des juifs de Palestine. « Au commencement du deuxième siècle avant Jésus-Christ, nous dit le même auteur, la Palestine est entourée de villes hellénistes, plusieurs d'entre elles portent de véritables noms grecs. » L'influence hellénistique avait pénétré en Galilée et en Samarie. Sur la côte ouest du lac de Génésareth se trouvait une ville grecque : Philoteria. Samarie avait des habitants grecs. Enfin le soulèvement des Maccabées prouve que l'élément hellénistique avait pénétré jusqu'en Judée. On essaya de réagir contre cet élément étranger, les Maccabées avec les armes charnelles et plus tard les docteurs avec des arguments, mais la haute classe et surtout ceux qui étaient au pouvoir restèrent longtemps amis des Grecs et de leur langue. En Galilée, Hérode Antipas avait frappé des monnaies en langue grecque sans trouver nécessaire d'indiquer l'équivalent en araméen. En Judée même, le grec n'était pas aussi étranger qu'on veut bien le dire. En effet, si l'on considère que l'entourage d'Hérode était composé de savants grecs, que les hautes fonctions dans l'état étaient confiées à des rhéteurs grecs, que le roi d'Hérode voulait à tout prix helléniser son peuple, que chaque année les jeux amenaient à Jérusalem des étrangers de toutes contrées, si l'on considère, disons-nous, tous ces faits, on conviendra aisément que non-seulement la langue, mais aussi la culture grecque, n'étaient pas étrangères aux habitants de la Judée. On sait en outre que Jérusalem était un centre où le monde entier venait prier et offrir des sacrifices (*Bell. Jud.* IV, 3, 10) avant et pendant le règne d'Auguste. (*Ant. Jud.* I, 7, 6 ; *Bell. Jud.* I, 7, 6.) Cet empereur avait ordonné que chaque année on vînt apporter des offrandes au temple, à ses propres frais. Philon nous dit que cela s'est fait et se fera toujours. (*Leg. ad Caj.* 23.) Josèphe le confirme en disant que les sacrifices offerts à Jérusalem par des étrangers étaient chose commune (*Bell. Jud.* II, 17, 2-4) et il appelle l'autel de Jérusalem un autel digne de tout grec et de tout barbare. (*Bell. Jud.* V, 1, 3.) — Mais ce ne sont pas les païens seuls qui frayaient avec Jérusalem. Des juifs hellénistes s'y étaient éta-

blis, comme il résulte de Act. VI, 9, qui mentionne des Cyrénéens, des Alexandrins, des Ciliciens et des Asiates qui avaient leur synagogue[1]. Ailleurs (Act. IX, 29) nous voyons saint Paul, déjà chrétien, parler et disputer avec les Grecs de Jérusalem qui veulent lui ôter la vie. En outre, les rapports entre les juifs de Palestine et ceux de la Diaspora sont très fréquents. Nous savons que les juifs s'étaient répandus en Egypte, en Phénicie, en Syrie, en Pamphylie, en Cilicie, en Bithynie, dans le Pont, en Thessalie, en Béotie, à Corinthe, etc. (Philon : *Leg. ad Cajum* § 36.) Un grand nombre d'entre eux se rendaient à Jérusalem soit pour y apporter de l'argent, soit pour y célébrer les fêtes. Philon nous dit qu'on avait des fonds dans chaque ville et que de temps en temps on venait les verser au temple de Jérusalem. (*De Monarch.* II, 224.) Plusieurs d'entre les plus considérés étaient choisis pour diriger l'expédition. Il en venait des milliers, nous dit Josèphe (*Ant.* XVIII, 9, 1), afin de mettre le trésor à l'abri des tentatives de voleurs. Les fêtes attiraient un grand concours de juifs-hellénistes qui, d'après Philon (*de Mon.* II, 223), arrivaient aussi par milliers, des quatre points cardinaux, pour se joindre aux frères de Palestine. Si tels étaient les rapports entre les palestiniens, les juifs hellénistes et les autres étrangers, il est impossible d'admettre que le mouvement des idées ne se soit pas ressenti de ce contact. Si enfin à toutes ces considérations vient s'ajouter la notice suivante du Talm. Sotah IX, § 14, fol. 49 (d'après Gfrœrer), répétée dans Baba Kama, fol. 83, qui nous apprend qu'à Jérusalem sous la direction de Gamaliel on étudiait la Sagesse grecque, il ne faudra pas s'étonner que tout n'y fût pas du plus pur judaïsme au premier siècle. La notice en question est ainsi conçue : *Dicit Simeon ben Gamaliel : mille pueri fuerunt in domo patris mei, quorum 500 didicere legem et 500 sapientiam græcam.* Le Guémariste ajoute ensuite qu'on aurait accordé une telle li-

[1] Il n'est pas prouvé que les alexandrins et hellénistes de Jérusalem fussent mal vus des Juifs et laissés de côté. Ce sont pourtant les hellénistes (Act. VI, 9, 11, 12) qui, ne pouvant convaincre Etienne, émeuvent le peuple et les sénateurs et les scribes; preuve qu'ils avaient aussi le mot à dire.

berté à Gamaliel parce qu'il appartenait à la famille royale : *Permiserunt familiæ Rabban Gamalielis sapientiam græcam, quoniam familiaris erat regibus.* Gfrœrer, op. cit. I, 2, 402-405, a prouvé que cette *sapientia græca* ne peut-être que la théosophie d'Alexandrie. Du reste, à en croire un autre passage talmudique (Megilla I, 8), la version grecque de l'Ancien Testament aurait été approuvée en Palestine par certains docteurs qui auraient aussi permis de prononcer en langue grecque le Schma (Deut. VI, 4-9 ; XI, 13-21 ; Nomb. XV, 37-41) et le Schemone Esre, ainsi que d'autres prières journalières. (Schürer, op. cit., pag. 637, nous dit, outre cela, qu'on pourrait conclure de Justin. *Apol.* I, 31 ; Tertul. *Apol.* c. 18, à un usage assez général de la version des Septante.) — Quoi qu'il en soit de tous ces détails extérieurs, nous pouvons sans rien avancer d'arbitraire exprimer l'opinion suivante, à savoir que : si à l'époque de Philon nous trouvons en Palestine l'idée d'un Dieu caché et transcendant, si nous y constatons l'emploi de la Memra revêtant des caractères identiques à ceux du Logos alexandrin et tendant à satisfaire les mêmes besoins spéculatifs (c'est-à-dire atténuer les anthropopathies de l'Ancien Testament et combler l'abîme qui sépare Dieu d'avec le monde), si en outre il est difficile de rendre raison du fait que les palestiniens négligent la *Sagesse* hypostatique de l'Ancien Testament pour s'attacher, comme à Alexandrie, de préférence à la doctrine de la *Parole* hypostatique, il est difficile aussi, pour ne pas dire impossible, de soutenir que la théosophie alexandrine n'ait pas influé sensiblement sur la théologie des docteurs de Jérusalem. Qu'ils aient témoigné du dégoût pour la sagesse grecque, et qu'ils l'aient combattue, c'est prouvé ; mais ce qui est aussi un fait avéré, c'est qu'on se laisse bien souvent influencer, et cela sans en avoir conscience, par les doctrines mêmes qu'on veut réfuter et anéantir. Cette manière de voir, qui n'est pas contredite par les détails historiques sus-mentionnés, nous semble soutenable, d'autant plus qu'elle est seule en état de rendre compte des rapports d'identité qui existent entre la spéculation palestinienne et celle d'Alexandrie.

En conclurons-nous que le travail de M. Stapfer perde de sa

valeur parce qu'il nie le fait d'une influence étrangère sur certaines doctrines fondamentales de la théologie palestinienne? Non, certes! Puisque son intention était de faire revivre à nos yeux le mouvement des idées religieuses de la Palestine au premier siècle de notre ère, il a quand même atteint son but. Qu'elles soient purement dérivées d'une étude approfondie de l'Ancien Testament, ou qu'elles contiennent des éléments hétérogènes, ces idées n'en étaient pas moins devenues palestiniennes à l'époque de l'apparition du christianisme. Et pour ce qui concerne l'exposition que M. Stapfer nous en fait, nous n'avons pour notre part que des éloges à lui faire. Dans un travail pareil, après la fidélité gardée aux documents, le premier mérite est celui de la clarté. Notre auteur possède ce mérite. Nous avons déjà loué son plan, nous louerons encore l'exposition dans ses détails, la suite dans les idées, la justesse des observations, l'originalité de certains rapprochements entre les idées des anciens et les nôtres, la qualité du style qui se recommande surtout par sa simplicité, et enfin l'impartialité qui semble avoir présidé à tous ses jugements. Nous nous réjouissons aussi de ce que M. le docteur Stapfer nous dise dans sa conclusion « qu'il est encore du petit nombre de ceux qui croient à une révélation de Dieu en Jésus-Christ. » Son étude sur les origines du christianisme, loin de le conduire à ne voir dans cette religion qu'un produit nécessaire de circonstances diverses, l'a au contraire mis à même de constater que l'*esprit* du christianisme n'est ni celui du judaïsme, ni celui de l'hellénisme. « Il y a, dit-il, dans la vie de Jésus et dans celle des apôtres une puissance que le passé n'avait pas créée. » Nous espérons que M. Stapfer n'abandonnera pas ses études de prédilection, et nous faisons des vœux pour que les résultats auxquels il pourra aboutir le fortifient dans les convictions auxquelles il nous paraît être arrivé.

Genève.

HENRY SOULIER,
Dr phil.

D.-F. STRAUSS

PAR

JULIAN SCHMIDT [1]

I

Dans la préface des *Dialogues* de Hütten, Strauss, rompant un long silence, jette sur les vingt-cinq années écoulées et sur sa propre activité depuis la *Vie de Jésus*, un regard plein d'un sentiment de fierté qui n'est pas exempt d'amertume. « Je pourrais en vouloir à mon livre, dit-il, car il m'a fait beaucoup de mal. Il m'a fermé la carrière du professorat, pour laquelle j'avais du goût, et n'étais peut-être pas sans talents ; il m'a arraché à mes relations naturelles et a *rendu solitaire le cours de ma vie*..... Et pourtant, quand je réfléchis à ce que je serais devenu, si j'avais gardé pour moi la conviction qui pesait sur mon âme et refoulé les doutes qui me travaillaient, alors je bénis ce livre. »

Comment expliquer le scandale que causa, en 1835, l'apparition de la *Vie de Jésus?* Le christianisme a été, soit avant, soit après, l'objet d'attaques bien plus passionnées, et pourtant aucune n'a, loin de là, ébranlé à tel point l'église dans son centre.

Pour saisir la cause de ce phénomène, il faut remonter quelque peu dans l'histoire.

D'après la doctrine de l'ancienne église, la révélation n'était pas close à un moment précis. L'église constituait un organisme

[1] *Bilder aus dem geistigen Leben unserer Zeit.* IV. Bd. *Charakterbilder aus der zeitgenössischen Literatur.* Pag. 1-36. Leipzig 1875.

vivant et immédiatement régi par l'Esprit-Saint ; grâce à ses miracles toujours renouvelés , elle était une démonstration d'esprit et de puissance, elle avait des organes déterminés, en qui s'incorporait l'autorité de la tradition sacrée.

Pour se soustraire au joug de cette autorité et de cette tradition, Luther mit en avant une nouvelle doctrine, affirmant que la révélation a un terme historiquement précis, et que toutes les vérités nécessaires au salut sont déposées dans le Nouveau Testament. Celui-ci prit alors une importance qu'il n'avait jamais eue dans l'église catholique, et c'est surtout la théologie luthérienne qui formula la doctrine d'après laquelle le Saint-Esprit aurait conduit la plume des auteurs du Nouveau Testament, en sorte que chaque point du saint livre était absolue vérité. Il est vrai que, pour l'interpréter, il fallait toujours revenir à la tradition, et les nouvelles Formules de concorde acceptèrent tout ce que l'Eglise avait décrété dans ses conciles jusqu'au Ve siècle.

A l'éveil de la critique, alors que les contradictions des Evangiles ne pouvaient plus être niées, on chercha à les écarter par les Harmonies des Evangiles, qui s'efforçaient de combiner les récits divers pour en tirer un Evangile normal.

En opposition à ce système, les Français et Reimarus parmi les Allemands représentèrent les auteurs des Evangiles comme des imposteurs ou des fous superstitieux. En Allemagne, cette tendance eut peu de succès. Sous l'influence de la philosophie leibnizo-wolfienne, il se forma une dogmatique qui, en gardant les formules extérieures du christianisme, était proprement un produit de la raison pure et une nouvelle Harmonie des Evangiles, d'après laquelle tous les faits qu'ils rapportent se sont passés naturellement.

On sait avec quelle vivacité Lessing, mû par le zèle scientifique, se mit en campagne soit contre l'Harmonie des Evangiles, soit contre le christianisme raisonnable, « dont le seul tort, disait-il, était de n'être ni chrétien, ni raisonnable. » En face de ces essais d'accommodation, il prit en main la cause des orthodoxes aussi bien que celle des libres penseurs. « Avec l'orthodoxie, Dieu merci, les choses allaient encore. On avait

élevé, entre elle et la philosophie, un mur de séparation derrière lequel chacune d'elles pouvait poursuivre sa route sans gêner l'autre. Mais que fait-on maintenant? On abat le mur, et, sous prétexte de faire de nous des chrétiens raisonnables, on nous transforme en philosophes dépourvus de toute raison. »

Un certain temps après la mort de Lessing, en 1793, Kant construisait la religion « dans les limites de la raison pure, » laissant intact le domaine religieux en dehors de ces limites; il éliminait sans pitié tout élément de métaphysique pure et tous les dogmes n'ayant pas un but immédiatement pratique. Mais d'autre part, sur le terrain ainsi circonscrit, il accentuait plus vivement que nul ne l'avait fait jusqu'alors le vrai sens de la doctrine chrétienne en regard de toutes les autres religions : le mal radical de la nature humaine, le conflit universel, l'antithèse du royaume de ce monde, où tout n'a qu'une valeur relative, et du royaume intelligible, où tout a une valeur absolue, la régénération par l'acceptation vivante de la foi à l'impératif catégorique, l'éternel combat du bien et du mal dans le temps. Pour lui le monde n'était plus, comme dans la philosophie leibnizo-wolfienne, quelque chose de clair et d'harmonique, mais un mystère où la chose la plus certaine, la liberté, est justement la plus incompréhensible.

La philosophie de Kant régnait alors dans les universités; mais les kantiens, sans abandonner la terminologie de leur maître, surent bientôt incliner la doctrine dans la direction leibnizo-wolfienne, si bien qu'à la fin c'est à peine s'il resta une différence entre les rationalistes des deux écoles.

Kant avait basé son système sur une abstraction. Il n'avait soumis aux influences religieuses que le domaine de la volonté; celui du sentiment et de l'imagination restait en dehors de leur atteinte. Cette lacune fut bientôt sentie.

Longtemps avant lui, Herder, relevant le côté symbolique des religions, avait étendu ce caractère au christianisme. Ce fut cet élément qui joua dès lors le premier rôle. S'adressant aux « hommes cultivés contempteurs de la religion, » Schleiermacher leur prouva qu'il était scientifiquement intenable d'ignorer ou de nier un phénomène aussi certain que le

sentiment religieux. Lui-même pouvait en rendre témoignage, car il en avait fait l'expérience à l'école des Moraves. Sorti de la même école, mais influencé par les travaux mythologiques de Herder, Novalis créa ses madones et ses images du Christ, tandis qu'à la même époque Châteaubriand essayait, pour ainsi dire, de réduire les esprits religieux en rassemblant dans ses ouvrages tout ce que l'église catholique offre de plus brillant et de plus grandiose.

En Allemagne aussi, la philosophie alors quitta le terrain de l'abstraction. Kant avait éliminé du christianisme tout ce qui ne se rapporte pas à la direction de la volonté, Jacobi et Schleiermacher tout ce qui est incapable de nourrir le sentiment religieux. Maintenant la spéculation se mit à faire rentrer dans l'inventaire de la « raison pure, » quoique dans un sens plus profond, le contenu tout entier de la symbolique, de la mythologie et de la mystique chrétiennes : la confession d'Augsbourg, aussi bien que le catéchisme de Heidelberg et les décrets du concile de Trente devenaient des moments dépassés du procès. Schelling ouvrit la marche. Hegel le suivit avec bien plus de science et bien plus de force productive. Sa philosophie fut enfin reconnue et adoptée par l'Etat comme la justification la plus profonde du christianisme, et le rationalisme kantien et wolfien écarté comme plat et superficiel.

La science empirique, aussi bien que la théologie, grinçait des dents sous cette pression, et pourtant le cercle des initiés s'élargissait de plus en plus ; toujours plus assuré devenait leur langage, toujours plus vif le désir des profanes d'être admis dans leur cercle.

C'est alors qu'à la stupéfaction de tous, un critique sorti de leurs rangs se plaça à l'extrême gauche des partis théologiques. Le premier tumulte passé, on se rua sur lui non-seulement avec colère, mais encore avec la joie du triomphe, les orthodoxes rivalisant avec les rationalistes. Le voyez-vous, le dernier mot de cette nouvelle science ! Mensonge et tromperie ! En prétendant fonder le christianisme, on le minait traîtreusement ! — Strauss, sans doute, dut expier personnellement son acte ; mais, en tombant sur lui, on voulait accabler toute la

philosophie hégélienne, qui faisait à ce moment même les plus étranges aveux par l'organe de Heine, et bientôt après de Ruge et des *Annales de Halle*.

Telle fut une des causes de l'agitation ; mais ce qu'il y avait de positif dans la théorie de Strauss y contribua pour une tout aussi large part.

« Mon attention se porta, nous dit-il, sur les récits sacrés des anciennes religions, que nul aujourd'hui ne s'avise plus de tenir pour surnaturels avec Hérodote, ni d'expliquer par des causes naturelles avec Evhémère, mais qu'on considère comme des traditions forgées, sans ruse ni dessein, par l'imagination pieuse des peuples et de leurs poëtes. Les récits miraculeux des Evangiles aussi, je les considérai donc comme des produits de la tradition chrétienne primitive qui les avait créés sans dessein. »

Les Evangiles sont sortis non du travail réfléchi des écrivains, mais d'un même esprit qui les animait tous et ne se modifiait dans chacun d'eux que selon leurs spécialités individuelles.

C'est ainsi que Strauss pouvait, dans l'appendice de sa première édition, déclarer en toute droiture que, en dissolvant en mythes l'histoire de Jésus, il n'attaquait nullement la vérité du christianisme. Mais c'est précisément ce qui excita les théologiens contre lui ; avec leur absence d'imagination ils traduisaient « mythe » par « jonglerie, » et se révoltaient à la pensée que l'histoire de la rédemption pût être une jonglerie, et la rédemption rester pourtant vraie.

En Allemagne, la *Vie de Jésus* prenait place au milieu d'un mouvement intellectuel qui se représentait les facteurs historiques tout autrement qu'on ne l'avait fait jusqu'alors. Herder avait délaré que ce qu'il y a de grand dans la poésie n'est pas le produit de l'art d'un poëte lettré, mais jaillit d'une manière inconsciente de l'âme du peuple, en qui parle le divin. Schleiermacher, en débarrassant la piété de tout contenu traditionnel, avait reconnu pourtant en elle une force vivante et créatrice. Hegel avait spiritualisé le domaine entier de l'histoire, rabaissé le fait comme indifférent en regard de l'idée, et mis la phénoménologie de l'esprit en parallèle avec la logique. Les ro-

mantiques enfin avaient mis en honneur le « songe de Dieu. » Tel est l'élément positif de la notion du mythe.

Le mythe, dont le travail inconscient mais nécessaire, exprime le fond de l'âme populaire sous forme d'images, a spirituellement une bien plus grande dignité que la chronique, écrite par des gens illettrés, qui ne savent soumettre leurs observations à aucune critique. Bruno Bauer n'avait pas tort d'appeler « la substance créatrice du mythe » le dernier boulevard derrière lequel se cache le « Saint-Esprit. »

Quand Wolf représentait l'*Iliade* et l'*Odyssée* non comme l'œuvre consciente d'un seul poëte, mais comme une série de tableaux épiques où s'est exprimée la tradition sacrée du peuple, voulait-il nier par là la sublimité de ces chants immortels? Lachmann contestait-il la valeur nationale des *Niebelungen?* Niebuhr, quand il a dissous l'histoire des rois de Rome en chants populaires transmis par la tradition, Otfried Muller, quand il n'a vu dans le Lycurgue de Plutarque que la personnification populaire d'une série d'événements, ont-ils moins senti pour cela l'importance des origines historiques enveloppées dans ces mythes?

Ici, par la médiation de l'histoire, la mythologie a acquis, pour l'art aussi, une signification toute nouvelle.

Depuis la renaissance, on avait compris la nécessité d'une mythologie pour la représentation poétique. Alors on ne connaissait que celle des Grecs et des Romains, et l'on ne se faisait aucun scrupule d'en tirer des ornements, même pour des poëmes spécifiquement chrétiens, comme Camoens le fit dans ses *Lusiades*. On oubliait complétement qu'une réalité avait existé une fois derrière ces jeux de l'imagination poétique. Encore assez tard, en 1788, Schiller donne place à cette manière de voir dans *Les dieux de la Grèce*.

Ce beau poëme trahit une ignorance complète de la riche symbolique et de la mythologie chrétiennes. La réformation d'abord, puis le rationalisme avaient terriblement bouleversé les traditions chrétiennes des dieux et des saints; toutes les églises avaient été dépouillées de leurs images, et il ne restait que « la parole délaissée par l'âme, » « le saint barbare, » le

« solitaire. » Les invectives de Schiller cependant ne s'appliquent nullement au christianisme de Raphaël, de Dante, de Caldéron et de Châteaubriand, car leur religion est presque aussi riche en légendes que celle des anciens.

Au milieu du rationalisme sec et nu du XVIIIe siècle, où nulle tradition ne vivait plus dans le peuple, quiconque avait besoin d'une mythologie devait l'inventer. Ainsi fit Klopstock, le régénérateur de la poésie allemande. Dans ses premières poésies, il employa sans malice les noms des dieux grecs, qu'il changea plus tard contre ceux du Nord, pour des raisons non d'esthétique, mais de patriotisme. Mais lorsqu'il entreprit *le Messie*, il eut assez de goût pour comprendre que ni les dieux grecs, ni ceux de la Scandinavie ne pouvaient lui servir. Comme, d'autre part, il lui fallait une mythologie, il imagina toute une légion d'anges, auxquels il donna des noms et des caractères ; il se représenta, de plus, les trois personnes de la Trinité comme s'engageant dans des entretiens mystiques, que le poëte communiquait au lecteur.

Cette entreprise avait ceci de caractéristique, que Klopstock y allait en toute bonne foi ; il se tenait pour un chrétien croyant, et il l'était aussi en un certain sens. Ce n'est pas pour badiner qu'il invoquait au début la Muse de Sion, la suppliant de l'inspirer comme le Saint-Esprit avait inspiré les évangélistes ; ce n'est pas pour plaisanter qu'en terminant il remerciait le Sauveur du secours qu'il lui avait prêté dans sa grande œuvre. Son but n'était pas seulement de gagner au christianisme de nouveaux adorateurs, il croyait encore exprimer la vérité, et les événements qu'il racontait, il les avait tous vus se dérouler devant le regard de son esprit. Tel fut plus tard le procédé de Lavater, et celui de Châteaubriand dans *les Martyrs*, sauf que, chez ce dernier, l'activité consciente de l'artiste est plus aisée à discerner.

Si, dans les premiers temps, *le Messie* fut accueilli avec une naïve admiration, plus tard, quand on étudia mieux la nature du poëte, cette œuvre donna beaucoup à penser. Klopstock n'était pas un illuminé ; il devait donc savoir jusqu'à quel point son imagination était active dans les histoires qu'il racontait ;

est-ce là vraiment le caractère du poëte? est-ce ainsi peut-être que Milton a procédé? ou Dante? et peut-être même Homère?

Ici se montre une différence essentielle entre ceux qui se meuvent dans une mythologie vivante et ceux qui, dans un temps de prosaïsme, doivent d'abord l'inventer. Dante devait bien savoir que son voyage aux enfers n'était qu'une fiction, et il exprime assez clairement ce sentiment en faisant de Virgile son guide; mais ce qu'il y vit n'était nullement une libre invention, c'étaient les figures qui vivaient dans l'imagination du peuple, il les voyait bien vraiment quand il les dessinait; comment aurait-il pu en douter? Pareillement pour Homère, même pour Sophocle et Phidias, la série des figures qu'ils créèrent ne fut pas une libre fiction de leur part, mais le reflet de ce qu'ils portaient dans leur propre âme. Ils ne voyaient pas seulement, mais ils savaient clairement que la substance dont ces dieux étaient faits était supérieure à leur moi fini; ils recevaient ces images, ils se sentaient inspirés.

La fiction seule qui s'inspire à de telles sources est assurée d'une longue vie et d'une signification historique. Pour relever, en opposition à l'art réfléchi, l'action des forces inconscientes créatrices des mythes, on a été jusqu'à mettre en doute la personnalité d'Homère, le décomposant en une série de rhapsodes; quoi qu'il en soit, le poëte lui-même, avec ses conceptions particulières, subissait l'influence irrésistible d'une puissance naturelle, et cette puissance était sa religion.

Les époques vouées à la vanité et à l'incrédulité font sortir la religion de la prêtrise. Tout au contraire chaque religion était au commencement vérité, foi, action créatrice de l'inconscient. A mesure qu'une religion se rapproche des temps historiques, l'action réfléchie se distingue plus nettement en elle; et pourtant, même dans la plus récente, le mahométisme, qu'apercevons-nous du travail mystérieux de la grande âme dont ce miracle est sorti? La source s'en trouve à une profondeur à laquelle aucune sonde ne peut atteindre.

Qu'elle soit traditionnelle ou révélée dans le temps, toute religion a sa mythologie et sa symbolique, qui constituent son

élément mystique. Cette mythologie et ce mysticisme vivent dans un sanctuaire caché ; ce qui se manifeste est soumis au jeu de l'accident, à moins que, comme dans Homère ou Dante, une nature créatrice ne soit possédée de l'esprit producteur des mythes. Qu'ils sont souvent desséchés et pédantesques, les érudits auxquels nous devons la connaissance des mythes grecs et germains, jusqu'à ce qu'enfin un homme doué de la réceptivité créatrice d'un Jacob Grimm vienne réunir en un tableau coloré ces traits disséminés et insignifiants ! Cette vivante peinture nous donne alors une représentation de l'âme nationale d'où elle est sortie, et bientôt la liaison étroite qu'elle entretient encore avec l'âme du peuple devient pour nous le critère auquel l'authenticité se reconnaît. La dissolution symbolique des dieux primitifs en spéculation, telle que Creutzer l'a tentée pour le paganisme grec, a alors, dans les époques moins riches en productivité, sa justification aussi pour les religions révélées.

La notion du mythe a donc deux faces ; c'est rabaisser le christianisme que de traiter les Evangiles comme les mythes païens ; mais en même temps c'est le relever que de sonder ses mythes avec le même sérieux que ceux du paganisme, pour y découvrir les traces, non des esprits particuliers, mais de l'esprit éternel devant la force créatrice duquel nous nous inclinons.

Strauss ne faussait nullement sa pensée, quand il déclarait le christianisme indépendant de l'exactitude historique de ses premiers témoignages. Ce qui nous reste de ceux-ci est très incorrect, le Saint-Esprit n'a pas guidé la plume de l'écrivain. Mais ces documents ont pour nous un prix inestimable, parce que, à côté d'autres témoignages plus riches encore, ils nous font connaître l'action de la plus grande force qui se soit déployée dans l'histoire. Quelle qu'ait été la part réfléchie des auteurs, ils ont écrit sous l'action irrésistible d'une puissance supérieure, l'esprit chrétien, et ce qui seul a pour nous un intérêt historique profond, c'est le secret qu'ils nous ont inconsciemment livré de l'essence de cette force.

Par ce chemin, il est vrai, nous arrivons encore plus sûrement au mysticisme que par l'analyse de l'âme nationale. Cette

dernière sans doute est tout autre chose que la somme de toutes les âmes de la nation, de même que la volonté nationale est tout autre chose que la somme des volontés des individus; mais ici du moins on a pour l'âme un corps palpable. Il en est ainsi de la plupart des religions: les anciennes religions païennes étaient des expressions naïves du sentiment populaire, les religions révélées des renaissances de ce sentiment; tels furent Moïse, Zoroastre, Bouddha et Mahomet. Mais où est le porteur de l'esprit chrétien? où est la substance d'où sortirent la symbolique, la mythologie et l'éthique chrétiennes? La relation avec le vieux judaïsme ne s'est pas maintenue au delà des années de l'enfance et elle est loin d'égaler en importance celle qui existent entre l'islam et le judaïsme, qui ont au fond la même source.

Par son mythe, Strauss était tombé dans le mysticisme. Mais comme au fond le mysticisme était étranger à sa nature, les attaques de ses adversaires de la droite et de la gauche, dont l'esprit anti-mystique s'appliquait à dissoudre la notion du mythe, trouvèrent donc en lui des éléments de parenté.

La lutte contre le christianisme fut reprise avec plus de passion par Feuerbach. (1839.) Il partait de la proposition de Hegel: la religion est à la philosophie ce que la représentation est au concept; mais, ajoutait-il, en changeant le concept en représentation, on en fait une absurdité. Il développa tout au long cette théorie dans son ouvrage sur *l'Essence du christianisme*. (1841.) Pour rétablir l'ordre normal des choses, il fallait que la représentation (la religion) fût dissoute et détruite par le concept, que l' « espèce » prît la place de Dieu.

Dans son écrit : *La dogmatique chrétienne dans son développement historique et sa lutte avec la science moderne* (1840), Strauss examine chaque dogme l'un après l'autre, et poursuit les représentations que les hommes s'en sont faites dans le cours du développement chrétien, dès les temps du Nouveau Testament jusqu'à la philosophie de Hegel; on a spiritualisé les dogmes jusqu'au point de ne plus garder que des concepts. Les essais faits par la philosophie pour justifier les doctrines chrétiennes devant la raison étaient une lutte cachée

et continuelle contre la religion, puisque chaque tentative faite pour mieux établir un dogme en amoindrissait le contenu, jusqu'à ce qu'enfin le christianisme se volitilisât entre les mains des philosophes.

En même temps notre écrivain était excité par des attaques passionnées, et il désertait toujours plus le terrain mystique pour celui de la critique rationalisante; les médiateurs, ceux qui cherchaient à adoucir les contrastes, lui devenaient toujours plus antipathiques, et tout en retenant le mot de mythe, il abandonnait de fait l'essentiel de la chose. L'école de Tubingue poursuivait alors à force de sagacité l'histoire des partis ethnico-chrétien et judéo-chrétien; chaque expression des Evangiles était pesé, pour voir s'il ne s'y révélait pas quelque intention dogmatique de l'un ou l'autre des deux camps. C'est ainsi que le Nouveau Testament fut décomposé en une série d'écrits de tendance dirigés en partie les uns contre les autres.

« Je suis réfuté! s'écrie Strauss. On me prouve que bon nombre de ces récits ont été forgés intentionnellement dans des intérêts de partis très précis et avec la conscience de ce qu'on faisait. C'est bien! Qui peut s'élever contre une telle découverte? A coup sûr ce ne sera pas moi... Je ne le ferais que si l'important pour moi avait été ma propre opinion et mon propre nom; mais mon but était bien plutôt de favoriser le libre mouvement de l'esprit en déblayant les débris de l'ancienne bâtisse qui encombraient son chemin. Plus complétement ce résultat est obtenu, plus l'action de la mine a été puissante et moins il y a possibilité de reconstruire, plus je dois être satisfait. »

C'est ainsi que Strauss abandonne l'élément positif de sa théorie primitive.

« A quoi bon les détours? Pourquoi se tromper soi-même et les autres? Pourquoi ne pas parler franchement, ne pas affirmer que les récits bibliques ne sont qu'une fiction recouvrant la vérité, et les dogmes ecclésiastiques que des symboles significatifs, mais que nous n'en continuons pas moins a nous incliner avec le même respect devant le contenu moral du christianisme? »

« Et alors pouvons-nous encore nous appeler chrétiens? Je n'en sais rien ; mais après tout, qu'importe le nom? »

« N'est-pas depuis longtemps un secret public entre tous les hommes quelque peu cultivés et capables de réflexion, que nul ne croit plus au dogme ecclésiastique? Qu'il croie croire, je l'accorde ; mais qu'il croie réellement, je le nie. » — Ce mot, emprunté à Coleridge, est l'expression d'un jugement précipité.

La foi est en même temps une force et une faiblesse. Quand, à l'instar de Jacob, Luther lutte avec Dieu dans une prière ardente, et le force de lui répondre, et quand le résultat de ce combat douloureux est cette ferme assurance qui le rend inexorable à la pitié, intrépide devant les menaces des princes et les assauts de Satan, et qui le prépare au rôle historique qu'il a effectivement joué, nous avons là un exemple de la force de la foi. Pareillement, quand J.-J. Moser, pour être au clair avec lui-même, force Dieu d'anticiper sur le jugement dernier et de lui accorder d'avance le pardon de ses péchés, c'est aussi, quoique à un moindre degré, une manifestation de la force de la foi. Même quand Lavater, n'ayant pas la foi, croit cependant pouvoir contraindre Dieu par elle et la recherche sans relâche, là aussi il y a une certaine preuve de force. Telle est la foi qu'entendait Luther, quand il disait que c'est elle qui rend heureux, et non les œuvres. Le jeûne et les aumônes sont des choses utiles, mais ne peuvent pas donner le salut ; celui-ci ne s'achète pas, mais doit se conquérir dans une lutte opiniâtre avec Dieu, et cette force de volonté par laquelle nous contraignons Dieu s'appelle la foi.

Ainsi pensait Luther. Mais ses successeurs les plus rapprochés eurent une autre idée de la foi. Dans la vie ordinaire, croire, c'est tenir pour vrai ce qu'on ne connaît pas, et la foi par laquelle les luthériens stricts espéraient faire leur salut consistait à admettre la vérité de tous les passages de la Bible et de tous les points du catéchisme et à damner quiconque la contestait. Le devoir que ces pasteurs s'imposaient à eux-mêmes, comme croyants, était de ne pas raisonner contre le catéchisme, mais d'en répéter tous les points aussi souvent et aussi haut que possible ; le devoir qu'ils imposaient à leur troupeau était de

ne pas raisonner contre ses directeurs. C'était sans contredit un moyen de faire son salut plus commode que celui de Luther; ce genre de foi ne requiert rien autre que la force d'imposer pour quelque temps le silence à sa raison. Pour quelque temps, car on ne croit pourtant pas continuellement; on a d'autres choses à faire, des champs à labourer, la marche des astres à calculer, etc. Ce n'est que dans les moments où l'on s'occupe de la foi qu'on impose silence à sa raison. Ainsi cette foi devient d'autant plus facile que la volonté est plus débile.

La foi est la force d'une nature démonique, la foi est la faiblesse d'une âme incapable de liberté; laquelle de ces deux Strauss refuse-t-il à notre siècle? Pour la première il se pourrait qu'il eût raison; de nos jours, les natures démoniques cherchent d'autres formes de foi, comme Napoléon qui croyait à son étoile. Mais s'il veut parler de la seconde, il pourrait bien se tromper. A toutes les époques la masse est incapable de liberté; que pendant quelques années elle s'habitue à répéter un credo, elle croit croire, c'est-à-dire qu'elle croit réellement (car ici il y a une différence pour la *force* de la foi, mais non pour sa *faiblesse*). Et n'allez pas vous figurer que les hommes soi-disant cultivés, théologiens et laïques, doivent être exclus de la masse, et que cette sorte de foi maladive ne puisse, par le frottement, s'exalter jusqu'au fanatisme. — Les tables tournantes ne datent pas de si loin. Cette foi est la suite du scepticisme qui sait pourtant une chose, c'est qu'il ne sait rien. Un homme cultivé du XVIe siècle pouvait fort bien réciter son credo sans y penser, ou même en en traduisant tant bien que mal les articles dans ses propres pensées, comme cela se fait de nos jours. Aujourd'hui encore, dire son credo sans y penser ne nous est pas trop difficile; en assimiler les articles à nos propres idées est aussi praticable, et, — car nous allons encore plus loin, — de nos jours comme dans tous les temps, la réaction contre le tiède et le superficiel entraîne souvent même des natures plus fortes jusqu'aux paradoxes de l'opposition. Pourquoi Vilmar et son école, auxquels on ne peut refuser une certaine instruction, seraient-ils tenus sans motif pour des hypocrites? Ils se scandalisent de l' « hommé éclairé » qui ne croit pas

même au diable ; et c'est précisément parce que l' « éclairé » superficiel raisonne sur le diable que nous y croyons plus qu'à toute autre chose, et si nous ne le voyons pas, nous savons pourtant qu'il rôtira dans son enfer quiconque ne croit pas à lui ! Comme le cœur humain a des replis étonnants et pleins de mystère ! En thèse générale il est plus sûr de laisser l'hypocrisie consciente hors de ses calculs.

Le défaut capital de Strauss dans son analyse du christianisme est en définitive une erreur historique.

A quel endroit se place la fracture par laquelle le christianisme fait irruption dans l'histoire universelle?

Pour Strauss, c'est le moment où une partie du peuple juif fut pénétré de la croyance que le Messie annoncé par les prophètes était venu. Cette foi a été une erreur.

Le Christ des Evangiles n'était pas le Messie annoncé par les prophètes, par les représentants du sentiment national juif; les exploits qu'ils attendaient du Messie en faveur de leur peuple n'ont pas eu lieu; le juif orthodoxe a encore tout aussi raison d'attendre le Messie aujourd'hui qu'il y a dix-huit cents ans. Pour ce point de vue historique, « l'esprit chrétien » qui a produit les Evangiles n'était autre que l'esprit de l'ancienne tradition juive, qui trouva le moyen que les anciennes prophéties fussent des réalités. Ainsi l'image du Messie dans les Evangiles correspond dans tous les détails aux descriptions des prophètes parce qu'elle est modelée sur elles.

Strauss fut poussé toujours plus dans cette direction par les radicaux aussi bien que par l'école de Tubingue : l'histoire première du christianisme, lui montra-t-on, a été remaniée par les dogmaticiens orthodoxes (pétriniens) et libéraux (pauliniens) ; chacun l'a élaborée selon sa tendance, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. C'est ainsi que la fiction réfléchie prit de plus en plus la place du mythe, et au lieu de chercher le Christ historique dans l'église telle qu'elle apparaît, Strauss appliqua toujours de nouveau le scalpel aux origines chrétiennes jusqu'à en faire disparaître tout élément inconscient et mystique. Par là même sa conception du christianisme devint toujours moins historique.

Par le caractère tout entier de sa construction historique, Strauss rappelle Niebuhr, dont la valeur n'est pas diminuée par le fait qu'on a abandonné bon nombre de ses résultats, en partie ceux auxquels il tenait le plus, par exemple, les chants historiques nationaux. Plus récemment, par une tentative audacieuse, on a simplement laissé de côté les premiers siècles mythiques et construit les périodes antérieures à l'histoire documentée, en se basant uniquement sur les résultats qui en sont sortis. L'histoire du christianisme aussi trouvera bien un jour son Mommsen, qui la fera simplement commencer avec le IIe siècle.

Au fond, tel a déjà été le procédé de Herder, de Kant, de Jean de Müller, de Schelling et de Hegel. De fait, la fracture par laquelle le christianisme entre dans l'histoire universelle fut le moment où une partie de l'humanité païenne, rassemblée dans l'empire romain, se prit à croire que le Sauveur postulé par son désespoir spirituel était venu.

Or ce Sauveur attendu par les païens est bien réellement venu. La croyance, le sentiment du monde se sont transformés; la foi nouvelle est devenue le principe moteur de l'histoire. Dans ce sens le christianisme a fourni par son histoire la démonstration d'esprit et de puissance.

« Pour nous, dit Lessing, le départ des témoins oculaires est largement compensé par ce que les témoins oculaires ne pouvaient pas posséder. Ils n'avaient devant eux que le fondement sur lequel, convaincus de sa solidité, ils osaient élever un grand édifice; nous avons maintenant cet édifice achevé devant nous. Maintenant que la maison est debout depuis si longtemps, je sais l'excellence de son fondement de science plus certaine que ne le pouvaient ceux qui le virent poser. »

« Ce qui est au-dessus de la terre, voilà ce que je loue, et non ce qui est caché au-dessous! Pardonne-moi, architecte, si, de ce sous-sol, je ne veux rien savoir, sinon qu'il doit être bon et ferme. Car il porte et porte depuis si longtemps.... C'est de la beauté du temple au-dessus de la terre que je veux repaître mon regard; c'est en elle que je veux te louer, architecte! Te louer, alors même qu'il serait possible que cette masse sublime

n'eût aucun fondement ou qu'elle ne reposât que sur des bulles de savon ! »

Un édifice qui ne reposerait que sur des bulles de savon s'écroulerait. Si le christianisme repose sur le mythe, le mythe n'est pas une bulle de savon. L'histoire de Jésus-Christ, comme Novalis l'a très bien dit, est aussi certainement un poëme qu'une histoire.

Après la ruine des individualités nationales et des systèmes de divinités qui en dépendaient, nous voyons tous les pressentiments et toutes les aspirations de l'ancien monde converger vers *un* point où l'objet de la vie tel qu'il était conçu jusqu'alors se dissout en une apparence vaine et c'est la direction opposée de la vie qui est sanctifiée et divinisée.

Puis vient un temps où ces aspirations sont devenues foi, et où cette foi gouverne le monde. C'est entre ces deux périodes qu'il faut placer le miracle réel du christianisme. Les miracles que raconte le Nouveau Testament, la guérison du paralytique, etc., sont sans importance pour la rédemption du monde; mais il y a *un* miracle, et il est décisif : la Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous.

La même chose a lieu, à un moindre degré, à chaque apparition nouvelle dans l'histoire. Le temps doit être mûr pour la recevoir, mais il ne la produit pas; elle se produit alors et triomphe par la démonstration d'esprit et de puissance.

L'étude plus spéciale de la question de savoir jusqu'à quel point le miracle, qu'il est impossible de dissoudre complétement, de même qu'il est impossible de dissoudre complétement la génialité d'une grande âme d'homme, peut être saisi dans son essence intime, l'étude de cette question est intéressante, mais non décisive pour l'intelligence de l'histoire. L'antiquité qui se décomposait était incapable de produire une foi; le judaïsme était toujours fort de ce côté, mais la foi qu'il produisait ne portait aucun fruit pour l'humanité. C'est le choc électrique des deux éléments qui est le miracle du christianisme.

Le Christ historique n'est pas le Christ des Evangiles. Si nous essayons d'apprendre à le connaître par les Evangiles, en faisant abstraction des réminiscences de notre catéchisme,

nous n'obtenons aucune image distincte. Les preuves de sa divinité ne s'adressent guère qu'à ceux qui partagent la foi judaïque au Messie. Les généalogies, qui ne concordent même pas, nous sont indifférentes, et quant aux miracles, en admettant même leur caractère historique, ils ne suffiraient pas à nous dépeindre le Sauveur du monde. Guérir des malades, nourrir avec quelques provisions une multitude affamée, même ressusciter des morts, tout cela est beaucoup, sans doute; mais il est impossible à un homme non prévenu de se représenter comment de tels actes peuvent sauver le monde. Beaucoup de gens continuent à souffrir de la faim, les hommes n'ont pas cessé de mourir; Lazare lui-même semble être de nouveau mort plus tard.

Mais le Christ historique a fait de bien plus grands miracles; la rédemption de l'humanité lui doit bien plus que ce que nous lisons dans ces anciens livres. C'est lui qui a déraciné le vulgaire appétit de vivre de l'ancien empire romain qui, à l'état d'empire universel, étouffait tout esprit, et introduisit l'homme dans le sanctuaire de la douleur. Lorsque, dans le cours des siècles, une nouvelle barbarie et une nouvelle anarchie menaçaient le monde, c'est lui qui a suscité une âme forte et vigoureuse qui, pour dompter les barbares Germains, éleva l'édifice merveilleux de la hiérarchie; car celle-ci, bien qu'en opposition apparente avec tous les sentiments de notre nature, était pourtant nécessaire pour sauver la culture de l'humanité. Enfin, quand le temps fut venu, le Christ historique a réveillé une âme non moins puissante qui a rompu ces liens désormais inutiles et conquis la liberté pour l'homme parvenu à sa maturité. Boniface, Grégoire VII, Luther sont de tout autres témoins que Marc et Luc du Christ historique, du Christ vivant. Et celui-ci ne s'est pas révélé seulement dans ces individualités puissantes : il a des témoins tout aussi dignes d'attention dans un saint Augustin, un Thomas à Kempis, un Pascal, un Shakespeare, un Caldéron, un Racine, un Camoens, un Raphaël, un Murillo, et bien d'autres; la mythologie chrétienne ne leur a pas seulement donné la matière et l'image, mais encore l'esprit.

Cet esprit chrétien, nettement opposé à celui de l'antiquité

païenne, s'est transmis de degré en degré à tous les penseurs et poëtes qui ont revêtu leurs pensées et leurs sentiments des images et des symboles chrétiens, et sont demeurés sans le savoir chrétiens dans leur existence intime.

Strauss approuve les orthodoxes d'avoir, à l'occasion de la fête de Schiller, déclaré la guerre à toute notre littérature classique comme étant une littérature païenne. Cette vue ne résiste pas non plus à un examen plus attentif.

Il est vrai que Lessing et Gœthe n'auraient pas plus signé la confession d'Augsbourg que nos philosophes de la foi, les Hamann, les Lavater, les Jacobi, les Claudius; aucun d'entre ceux-ci non plus n'aurait pu se nommer chrétien dans le sens où Gœtze voulait qu'on le fût. Mais ce serait un excès de politesse envers des gens comme Gœtze, qui ne semblent des hommes complets que parce qu'ils sont absolument simples et naïfs, que de leur laisser déterminer la notion du christianisme. Strauss se trompe sur leur compte tout comme Lessing, qui espérait aussi dans le commencement pouvoir s'entendre parfaitement avec Gœtze et le complimentait même pour sa conséquence, mais ne tarda pas à reconnaître son illusion.

Quand Lessing écrivait le *Berengarius*, il était déjà un homme mûr, et dans ses plus vives controverses contre les rationalistes et les orthodoxes, il n'a jamais quitté le terrain de la religion positive. Je n'insiste pas sur *L'éducation du genre humain;* ce n'était pas un traité scientifique, mais une parabole; cette parabole cependant exprimait assez exactement l'idée que l'auteur se faisait du monde. Il ne tenait pas le christianisme pour le dernier mot de Dieu aux hommes, il comptait encore sur une nouvelle et plus profonde révélation de la vérité; mais provisoirement le christianisme était de fait, pour lui, ce dernier mot, et le conseil de ne pas verser l'eau sale avant d'en avoir de la propre était donné tout à fait sérieusement. Lessing distinguait entre christianisme exotérique et christianisme ésotérique et il ne doutait pas qu'il n'appartînt à ce dernier; il était chrétien à peu près comme il était franc-maçon

On peut tirer des écrits de Gœthe tout un recueil de décla-

rations sur le christianisme dont la dureté dépasse même celle de Voltaire, mais tout aussi facilement un recueil de paroles sympathiques et respectueuses. Sa disposition variait suivant qu'il considérait la caricature la plus récente de l'église ou les assises profondes de la religion dans le cœur de l'humanité ; et pour savoir laquelle de ces deux impressions était persistante et laquelle passagère, il ne suffit pas d'additionner les phrases où s'exprime chacune d'elles.

Henri Heine a eu un très beau mot sur Gœthe. Il rappelle qu'on le nomme en Allemagne « le grand païen, » « et pourtant, ajoute-t-il, ce nom n'est pas tout à fait approprié. Sa puissante nature de païen se révèle dans la conception claire et nette de tous les phénomènes, de toutes les couleurs et de toutes les figures ; mais en même temps le christianisme l'a doué d'un sens plus profond. En dépit de ses résistances, le christianisme l'a initié aux mystères du monde des esprits ; il a goûté du sang du Christ, et par là même est devenu capable de saisir les voix les plus secrètes de la nature, semblable à Siegfried des Niebelungen, qui comprit soudain le langage des oiseaux, lorsqu'une goutte du sang du dragon tué eut humecté ses lèvres. »

Quand on considère avec attention les pages où il est rendu compte de la « province pédagogique, » dans les *Années de voyage*[1], il paraît incompréhensible que, pour caractériser les rapports de Gœthe avec le christianisme, on persiste à s'en tenir aux déclarations hostiles de l'époque précédente. Et pourtant ce n'est pas la faiblesse de l'âge qui est ici en cause ; le poëte exprime une conviction sérieuse et sacrée. Pour lui l'essentiel est d'inspirer à l'homme le respect, le respect de ce qui est au-dessus de lui, au-dessous de lui et autour de lui ; le respect des étoiles, des tombeaux et de l'espèce humaine. Dans cette triple religion, dont l'emblème est la Trinité, le christianisme historique prend une place éminente ; il éveille en nous le respect de ce qui est au-dessus de nous, il ouvre le sanctuaire de la douleur.

Pour Gœthe, il est vrai, le christianisme n'était pas la seule

[1] On trouvera ces pages, généralement peu lues en Allemagne, à la fin du présent article.

manifestation du divin ; il admettait à côté de lui une série de révélations parmi lesquelles Spinosa n'était pas au dernier rang; mais pour lui, comme pour Lessing, le christianisme était la révélation la plus rapprochée de la culture actuelle de l'humanité.

Dans la préface du *Divan oriental-occidental*, il exprime ainsi sa pensée par la bouche d'un mahométan éclairé : « Même un polythéisme pur, tel que celui des Grecs et des Romains, devait finir par engager ses sectateurs et lui-même sur une fausse route. La plus grande louange appartient au contraire à la religion chrétienne, dont la pure et noble origine se rèvèle sans cesse dans le fait que, aussitôt après les plus grandes erreurs dans lesquelles l'homme l'a jetée, cette religion réapparait toujours dans son premier caractère aimable de mission, de société d'amis et de frères consacrée à la satisfaction du besoin moral de l'homme. »

Les sceptiques du siècle passé dérivaient la religion de la crainte : Gœthe n'admet en aucune façon cette origine. Pour lui c'est bien plutôt l'amour comme sentiment intime et le besoin de respect qui conduisent à la religion. Ce sentiment, ce besoin se jettent sur les phénomènes; mais ceux-ci ne peuvent se dépouiller de leur caractère fini et ne sauraient apaiser la soif ardente du divin.

Au temps d'efflorescence de son spinosisme, Gœthe écrivit des pages admirablement belles où s'épanche son brûlant amour pour la nature. De lui ces idées passèrent à Schleiermacher et à Schelling, et l'enthousiasme pour l' « univers » devint à la mode.

Dans une de ses lettres spirituellement railleuses, Fr. Schlegel remarque en opposition à Schleiermacher qu'il a des moments où il est « amoureux fou de l'univers, » mais que cela ne lui suffit pourtant pas. De fait, quand on regarde l'univers de près, quelque considération qu'on ait pour la loi éternelle, on le voit se dissoudre en phénomènes qui s'entre-dévorent et s'entre-détruisent, et l'éclat des plus riches couleurs n'empêche pas qu'une profonde douleur ne traverse la vie. « Quel spectacle, s'écrie Faust, mais hélas ! ce n'est qu'un spectacle ! Où puis-je

te saisir, nature infinie? » Et dans cette belle apothéose de la nature, le poëte s'efforce de voiler l'objet de son adoration; mais derrière les mille phénomènes qu'il énumère se cache, nous épiant malicieusement, la déesse à laquelle il offre ses hommages. « Elle s'aime elle-même, dit-il, et s'attache éternellement à elle-même avec des yeux et des cœurs innombrables. » Mais ce n'est qu'un jeu, et pour qu'on veuille se jeter dans son sein il faut d'abord qu'elle ait regardé par deux yeux humains intelligents. Dieu ou déesse, peu importe, car « la nature est insensible, » l'homme seul peut l'impossible, « et c'est sous la forme humaine que nous adorons les immortels. » Avec quelque soin que l'Etre suprême se cache, nous ne pouvons nous le représenter que comme le fils de l'homme. Prométhée le brave, mais Ganymède entend un cri qui l'appelle *en haut*, alors même que toutes les fleurs de la nature se pressent sur son sein.

Tout cela ce ne sont pas des articles de foi; ce sont les épanchements d'un cœur qui sent avec force; ils trouvent dans chaque cœur une corde vibrant à l'unisson. C'est ce désir ardent auquel les religions répondent et qui soupire après la révélation, car lui-même est sans force créatrice. « Qui peut nommer cet être et qui peut dire : Je crois en lui? Qui peut le sentir et dire ensuite : Je ne crois pas en lui? » Ce credo, Gœtze le bifferait comme fort hétérodoxe, mais c'est de là que souffle cet esprit chrétien que ne connaissaient pas les païens.

Il n'est pas si simple de ramener aux formes du catéchisme ce qui vit dans le fond intime de l'homme : Es-tu chrétien, oui ou non? Crois-tu ou ne crois-tu pas en Dieu? On peut passer ces questions à la bonne Gretchen, mais quiconque est formé à l'école de la spéculation allemande devrait recourir à un autre mode d'interrogation.

L'illusion qui procède avec nécessité du sentiment cesse d'être illusion, et pour répéter ici un mot presque insolent: « Ceci même n'est pas un mensonge : il est bien trompé, celui que Dieu trompe. »

« La vie a beau sembler vulgaire, elle a beau paraître se contenter du terre-à-terre de chaque jour, elle nourrit pour-

tant en secret certains besoins qu'elle cherche les moyens de satisfaire. » C'est dans ce sens que Gœthe ajoute : « La superstition appartient à l'essence de l'homme ; elle est la poésie de la vie. » Et plus loin : « Tout ce qui affranchit notre esprit sans nous rendre capables de nous dominer nous-mêmes est pernicieux. » « La piété est un moyen de parvenir à la plus haute culture en gardant la tranquillité d'esprit la plus inaltérable. »

La vie de Gœthe, ses pensées et ses sentiments sont marqués d'un sceau si distinct qu'on est facilement tenté de croire que tout exclusivement provenait de sa propre âme ; mais ce grand homme aussi subissait l'influence irrésistible de l'époque où il vivait.

Gœthe a toujours ressenti un besoin religieux, l'auteur de *Werther* et de *Faust* non moins que celui des *Années de voyage*. Mais où cherchait-il la religion? Cela dépendait de circonstances dont sa nature n'était pas maîtresse.

C'est entre les écrits de sa jeunesse et les *Années de voyage* que se placent les guerres de la liberté. Le poëte dont les artères battaient le plus fort en ces jours d'enthousiasme, aux sentiments enthousiastes de ce temps, E. M. Arndt, faisait à la question : Qui est un homme? cette réponse : Celui qui peut prier. Or on n'a pas affaire ici à un cagot, à un «affamé d'inaccessible [1], » à une individualité qui n'est que la moitié d'un homme, mais à un homme très complet ; en lui vibraient seulement avec plus de force les sentiments qui soulevaient tout le peuple.

Dans la période où son esprit reçut la première culture, Gœthe avait devant lui, comme Frédéric le Grand, une église totalement desséchée et une philosophie qui avait réponse à tout, c'est-à-dire qui résolvait tous les problèmes par des phrases vides de sens. Il ne restait donc à sa forte nature d'autre ressource que de se replier sur elle-même et d'essayer de faire jaillir l'étincelle du rocher. Les puissances objectives

[1] Allusion à ces vers du second Faust :

Diese Unvergleichlichen Wollen immer weiter,
Sehnsuchtsvolle Hungerleider Nach dem Unerreichlichen.

paraissaient se survivre ; c'était un temps d'isolement général.

Alors la détresse réunit les âmes. Du fond de l'abîme, l'Allemand se tourna vers la foi ; il crut à sa vocation, il crut à celui qui la représentait. L'homme apprit à mourir joyeusement pour l'idée, ce qu'il avait complétement désappris dans la période du plat eudémonisme, et la joie de s'immoler fit jaillir la prière. La prière, pas plus que la foi, ne peut être un élément accessoire dans la vie humaine ; elle est un grand acte, un élan puissant de la volonté.

Que l'on compare l'époque du spinosisme contemplatif avec celle de l'enthousiasme religieux, et, quelque opinion qu'on ait d'ailleurs sur ces sujets, cette dernière apparaîtra sans contredit comme la plus grande ; on la saluera comme un grand bonheur qui arriva à la nation. Mais de telles époques reviennent, et la faculté de croire, jusqu'alors latente, se déploie de nouveau avec une force juvénile.

Le sérieux des guerres de l'indépendance n'a plus jamais abandonné la nation allemande. Même la fermentation que provoqua la *Vie de Jésus* ne ramena pas l'ancien eudémonisme, mais chercha à se créer une foi nouvelle, une foi humaine. A travers tous les essais de ces jours-là retentit un écho de Fichte : on ne voulait pas se contenter de bien agir, mais encore s'édifier de l'idée de la bonne action.

Plusieurs des chefs les plus importants du mouvement allemand songeaient sérieusement à chercher et à trouver, dans des communautés libres et par une action réciproque, le divin, c'est-à-dire la foi qui pût se justifier devant la science.

Mais ici la bonne volonté ne suffit pas. Il est bien permis de se choisir son Dieu ; mais les forces de la conscience humaine sont incapables de le produire. L'individu, avec son besoin de foi, est renvoyé à la donnée historique ; il peut mettre celle-ci en doute et l'attaquer, mais non la remplacer. Il est possible de bien agir sans être visiblement conduit par la religion ; mais quiconque a besoin d'un appui contre les fluctuations de son sentiment et de sa destinée, doit se fixer sur une base déjà établie, et ce n'est pas la volonté seule qui décide de ce besoin.

II

Dans le cours de son développement, Strauss s'est éloigné de plus en plus de son idée primitive. Dans la nouvelle *Vie de Jésus* (1864), adressée « au peuple allemand, » comme la première l'avait été aux théologiens, il abandonne presque entièrement la notion du mythe. Cependant il ne se détache pas encore tout à fait du christianisme.

« Aussi longtemps que le christianisme sera considéré comme communiqué du dehors à l'humanité, Christ comme venu du ciel, et son Eglise comme un établissement où l'homme obtient par le sang de Christ l'expiation de ses péchés, aussi longtemps la religion de l'esprit sera étrangère à la spiritualité, et le christianisme sera conçu d'une manière judaïque. Pour posséder l'intelligence réelle du christianisme, il faut qu'on arrive à reconnaître qu'il n'est pas autre chose que l'humanité prenant conscience d'elle-même avec plus de profondeur que dans les époques précédentes, que Jésus n'est que l'homme en qui cette conscience plus profonde s'est révélée pour la première fois comme la puissance déterminante de sa vie et de son être tout entier, et que l'expiation consiste uniquement à entrer dans ce sentiment et à le recevoir en quelque sorte dans son propre sang.

Strauss veut spiritualiser le christianisme à peu près comme l'ont essayé Lessing, Kant, Herder et même Schleiermacher. « Mais le seul moyen d'atteindre ce résultat, c'est de tracer nettement la ligne de démarcation entre les éléments permanents et les éléments passagers du christianisme, entre les vérités du salut et ce qui n'est que l'opinion courante du moment. »

Dans son ouvrage de *L'ancienne et la nouvelle foi*, Strauss est complétement revenu de cette idée. Il est vrai qu'il existe encore une majorité de gens instruits qui poursuivent un tel dessein ; mais lui-même n'est plus de ce nombre ; il se présente bien plutôt comme le représentant d'une minorité radicale qui attache un grand prix à la conséquence et préfère pour cette raison l'église orthodoxe à l'église rationaliste. « Cette

minorité avoue ne pas savoir à quoi un culte peut encore servir. » Elle n'a aucune confiance non plus dans les essais de fonder un nouveau culte dans des communautés libres. « Nous, au contraire (c'est ainsi qu'il parle au nom de la minorité en question), nous trouvons contradictoire de fonder une association pour en dissoudre une autre. Si nous voulons prouver par les faits que nous n'avons plus besoin d'une église, il ne faut pas fonder quelque chose qui serait une sorte d'église nouvelle. »

« Pour le moment, nous ne voulons encore rien changer au monde extérieur. Il n'entre pas dans notre esprit de vouloir détruire aucune église, car *nous savons que pour des multitudes d'hommes, elle est encore un besoin.* D'autre part, le temps ne nous paraît pas encore venu de faire du nouveau. Quant à se borner à réparer et à raccommoder le vieux, nous ne le voulons pas davantage, parce que, à nos yeux, ce serait retarder le procès de la transformation. »

Aussi, selon Strauss, ce que « nous » avons de mieux à faire, c'est de confesser ouvertement « notre » conviction. « Allons de l'avant avec la langue, et mettons nous à l'air ! »

Il examine d'abord si « nous » sommes encore chrétiens. Il prend successivement tous les articles du *credo*, et trouve que « nous » n'en pouvons plus signer aucun ; donc « nous » ne sommes plus chrétiens. Puis il se demande si « nous » avons encore une religion... « Oui ou non ? » Si la religion implique le déisme, « nous » n'en avons plus ; si, au contraire, il est vrai, comme l'affirme Gœthe, que « celui qui possède la science et l'art a aussi la religion, » alors « nous » avons de la religion ; « nous » avons la science et les arts, « nous » nous réjouissons des grandes œuvres de nos penseurs et de nos poëtes ; en particulier, grâce au darwinisme, « nous » avons le privilège de saisir le lien naturel des choses, ce qui suffit parfaitement à « notre » tranquillité. « Nous » avons le besoin et le pouvoir d'organiser notre vie d'une manière raisonnable et morale. Sur ce point, Strauss entre dans le détail, et se déclare complétement national-libéral, en opposition tranchée avec le radicalisme.

Le livre entier donne l'impression qu'il provient d'un homme sérieux, ami de la vérité scrupuleuse, qui a sondé attentivement le contenu de sa conscience et proclame maintenant sans crainte des hommes le résultat de cet examen. Il donne moins l'impression d'une œuvre achevée et entièrement mûre.

Et d'abord, quel en est le but? Strauss a articulé sa profession de foi ; supposons que « nous » le suivions tous avec une confession semblable ; qu'avons-nous gagné? Quelque grand que soit notre nombre, « nous » sommes une multitude variable, « nous » ne savons pas si nos enfants partageront notre foi, « nous » ne pouvons pas même répondre d'y rester fidèles pour l'éternité. L'Eglise, au contraire, est une puissance constante, fondée sur une autorité donnée, sur la base de laquelle elle élève les enfants ; selon toutes les prévisions, « nous » ne pouvons donc rivaliser avec elle.

Qu'avons-« nous » gagné par « notre » déclaration? De tout temps, il y a eu des gens qui pensaient comme « nous. » Si notre seul but est de sauvegarder notre liberté, nous n'avons qu'à nous tenir simplement en dehors de l'Eglise; personne ne nous force plus d'y entrer. Mais s'il s'agit de diriger selon notre sens la foi de notre nation, par cette démarche même nous nous privons de nos armes.

Et les adversaires sont plus forts qu'il ne le semble. Si Strauss siégeait à cette heure dans les Chambres prussiennes ou dans le Parlement allemand, les bancs serrés du centre lui montreraient bien que le christianisme, même sous sa forme la plus raide, est encore une puissance colossale ; et s'il objectait que les ultramontains, l'ambition, l'opiniâtreté, etc., sont aussi des motifs déterminants, nous lui répondrions qu'il en a été de même dans tous les âges; la foi n'a jamais existé, dans une âme d'homme, à l'état d'or pur ; sans alliage, mais ces mélanges ne la rendent pas moins efficace et moins puissante. Après 1789, après 1835, l'empire de l'Eglise n'a pas diminué, mais s'est accru ! c'est aussi là une de ces réalités auxquelles il n'est pas permis de fermer les yeux.

L'éclat que ses écrits avaient fait parmi les théologiens avait agi assez fortement sur Strauss pour qu'il se considérât

comme un réformateur et s'imposât des devoirs en conséquence. C'est pour s'acquitter d'un devoir que, dans son nouvel ouvrage, il a exposé ses vues non-seulement sur la religion, mais encore sur la politique, l'économie politique, la physique et la littérature; le peuple, lui a-t-il semblé, demandait à être éclairé par lui.

Mais le rôle de réformateur exige la prépondérance de la volonté sur la pensée et le sentiment. Or Strauss est loin de répondre à cette exigence. Sa force gît dans l'analyse; dès qu'il se lance dans la rhétorique, il fait violence à sa nature, se trompe lui-même sur l'effet qu'il produit. En même temps il compromet la rigueur scientifique de son analyse.

Si Strauss avait abordé scientifiquement sa tâche, il se serait demandé quel est l'esprit du christianisme, comment il s'est produit, comment il s'est développé, par quels moyens il a dominé l'Occident, dans quelle mesure nous dépendons de lui. Au lieu de cela, dans son zèle pratique, il nous tient devant les yeux avec un geste menaçant le symbole des apôtres, et nous catéchise absolument comme Gœtze le ferait. Cela ne s'appelle pas nous mettre scientifiquement au clair sur la nature du christianisme.

Le même défaut entache l'exposition de sa « nouvelle foi. » Le point de vue de Strauss, au sens positif et négatif, est essentiellement le même que celui des philosophes français du siècle passé.

Le fait qu'il fonde sur l'hypothèse de Darwin sa foi aux lois de l'univers ne change rien à la chose; car, sans connaître la sélection naturelle, les philosophes français avaient acquis la claire notion de l'immutabilité des lois de la nature et de l'absence de toute magie dans le développement de l'univers. Si donc il est scientifiquement établi qu'il y eut un temps où nul organisme n'existait sur la terre, il en résulte, avec une nécessité mathématique, que la naissance d'organismes sans génération a été possible et réelle dans un état différent de la nature et d'après les lois constantes de l'univers. Cette conclusion ne choque nullement notre raison, elle n'est qu'étrangère à notre expérience; car, s'il s'agit de comprendre, la re-

production par génération nous offre des difficultés tout aussi grandes que celle sans génération. Pour l'auteur du *Système de la nature,* l'ordre de l'univers était aussi régulier, et il pouvait le prendre pour fondement de sa foi avec autant de certitude que l'auteur de *L'ancienne et la nouvelle foi.*

Il est vrai qu'en apparence le sérieux et l'honnêteté allemande contrastent assez fortement avec le ton frivole de plusieurs encyclopédistes français. Mais, d'abord, ce ton n'était nullement général; et puis, si l'on tient compte de la différence qui sépare les mœurs françaises des mœurs allemandes, et en définitive la moralité se construit sur la base des mœurs, il faut reconnaître que les Français procèdent avec autant de loyauté que le critique allemand dans l'œuvre de se donner une règle fixe de conduite et de devenir aussi braves et dignes que possible sans le secours de dogmes surnaturels.

Seulement, chez les Français, cette foi était exaltée jusqu'à la passion. Ils ne voulaient pas seulement conquérir leur liberté, et pour cela écarter la superstition de leur chemin; ils considéraient comme leur vocation et leur devoir de l'extirper de la terre. Leur cri de guerre : Ecrasons l'infâme! était pris par eux au sérieux, et finit par amener la révolution.

Si parfois Strauss s'imagine être animé de la même passion, je puis lui répondre par une de ses propres paroles : il ne le croit pas réellement, il croit seulement croire. Son zèle n'est pas celui du révolutionnaire qui, pour réaliser son idée, ne recule pas devant les flammes et le glaive ; ce n'est pas l'aigreur du savant qui s'irrite de voir ses collègues, par faiblesse d'intelligence ou de volonté, user d'expressions incorrectes; son zèle est théorique, et non pratique. Qu'il veuille bien ensuite jeter un coup d'œil autour de lui pour voir jusqu'à quel point ses contemporains partagent sa passion, il trouvera la situation des gens cultivés et du christianisme bien changée, depuis le siècle dernier, au désavantage de sa théorie. Ce n'est pas de tolérance qu'il s'agissait pour les philosophes français; ils haïssaient l'Eglise et la religion qui lui servait d'appui. Une telle haine est aujourd'hui fort rare, même chez les gens cultivés qui partagent théoriquement le point de vue de Strauss ; l'indiffé-

rence est fréquente comme elle l'a été à toutes les époques de l'Eglise ; mais ce qui domine beaucoup, c'est l'effort pour arriver à quelque transaction à l'amiable avec l'Eglise, dont on est bien forcé de reconnaître les mérites en dépit de tous les abus.

Si donc Strauss les somme de prononcer loyalement le dernier mot et de déclarer qu'ils ne sont plus chrétiens, la majorité de ses contemporains n'obtempérera pas à ce désir, non par faiblesse d'intelligence ou de volonté, mais parce qu'ils se font une autre idée que lui de la mission historique de l'Eglise, même à l'époque présente. En moyenne nous, protestants allemands, nous sommes encore animés d'un esprit tout aussi rationaliste qu'au siècle passé.

Qu'il me soit permis de suivre l'exemple de Strauss, et, au nom de la majorité qu'il combat sous le nom de « les demis *(die Halben)*, » d'employer aussi le *pluralis majestatis*.

« Nous » ne reconnaissons pas son affirmation que celui-là seul est chrétien qui peut signer les décrets des conciles. Socrate cessait-il d'être païen, lorsqu'il ne reconnaissait pas tel ou tel dieu? Aussi longtemps que la Grèce a existé, y a-t-il jamais eu un seul Grec qui reconnût tous les dieux? La Grèce aussi a eu son siècle des lumières. Combien de juifs croient encore à la reconstruction du temple de Jérusalem? cessent-ils pour cela d'être juifs? Le mahométan renie-t-il sa religion parce qu'il boit du vin sans remords?

Il est vrai que ces termes n'expriment qu'un fait historique. Nous sommes chrétiens, et non juifs, mahométans ou païens, parce que, ayant crû dans les sentiments et les idées du christianisme, nous sommes conditionnés par eux; non-seulement « nous, » Pierre ou Jean, mais nos parents et nos ancêtres jusqu'au millième degré. Le christianisme est dans notre sang.

Mais nous allons plus loin. Nous nous sentons aussi en pleine communion avec ceux de nos frères protestants, c'est-à-dire chrétiens, qui se font de l'Eglise une idée plus étroite que nous. Nous ne voulons pas rompre cette union, mais la cultiver et chercher à la diriger autant que possible selon notre sens. De même qu'à Strauss, notre respect pour la vérité nous

défend de remplir une charge dans l'Eglise ; mais nous considérons comme notre devoir de faciliter la tâche à ceux que la nature particulière de leur constitution spirituelle rend capables de l'entreprendre ; nous le considérons comme notre devoir, parce qu'ils exercent un ministère sacré et nécessaire, que nous ne pourrions remplacer. La barbarie et la bestialité nous menacent aujourd'hui comme dans les anciens âges, et, dans sa lutte contre elles, l'Eglise protestante de nos jours a une mission tout aussi sainte qu'il y a trois siècles. C'est dans cette Eglise que notre caractère moral se forme par la vénération et la piété. Il est donc bien injuste d'appliquer les dures épithètes de « demis » ou même d'hypocrites à ceux qui se sentent capables d'exercer cette charge nécessaire; c'est une abstraction anti-scientifique que de tenir le sentiment religieux pour quelque chose de simple ; il se compose, au contraire, d'une série fort compliquée de faits spirituels que la conscience individuelle a seule le droit de juger. Il s'agit de savoir comment l'aspiration innée au supra-sensible s'adapte aux autres dispositions de l'âme, quelle forme elle y prend, et ce problème ne se résout pas par une équation algébrique.

« Ce sont des motifs extérieurs ! » nous dirait Strauss. Soit ! sur cette terre liée à l'espace et au temps, le monde des devoirs est resserré et en partie déterminé par les conditions extérieures. Mais notre relation avec le christianisme est intérieur aussi. L'école du respect, que Gœthe a inaugurée, est indispensable au développement le plus relevé de l'humanité : le respect des tombeaux comme le respect des étoiles.

Nous ne nous flattons pas de l'illusion de cette nouvelle philosophie qui, reprenant à faux la pensée antique, voudrait que la vie de ce monde ne fût qu'harmonie et joyeux accords ; si nous nous sentons chrétiens, c'est aussi parce que le christianisme a proclamé le premier la valeur absolue et la dignité du sacrifice. Il appartient à l'essence de l'âme de ne pas se suffire à elle-même et de ne rien trouver sur la terre qui la satisfasse entièrement. Si nous nous sentons chrétiens, c'est aussi parce que le christianisme a le premier proclamé la valeur absolue et la dignité du sacrifice.

Strauss invoque l'autorité du vieux Kant pour prouver que l'acte religieux de la prière est incompatible avec la dignité de l'homme libre. Que Kant, dans son enfance, ait prié très sérieusement et qu'on lui en ait inculqué le devoir, c'est ce qui ressort de chaque ligne de ses écrits, et l'on croira difficilement que ce souvenir lui ait semblé faire tort à sa dignité d'homme. Il est certain qu'en priant on se reconnaît mineur, mais la minorité n'est pas liée à l'âge ; la vie de l'homme mûr aussi a ses moments de minorité, et ce sont peut-être les plus beaux. Ce serait agir contre notre meilleure nature que de faire de la prière une occupation continuelle ; mais même pour l'homme le plus fort, il est des temps de crise où, rassemblant toutes les énergies de sa volonté et de sa conscience, il les jette dans la balance de l'éternel. Quelle attitude est la sienne ? s'agenouille-t-il ou joint-il les mains ? cela n'importe pas ; dans de tels moments, il se tient face à face devant l'Invisible ; et, plus vigoureuse est sa propre personnalité, plus sûrement il évoquera la personnalité de celui auquel il demande conseil. Ce n'est pas la contemplation qui conduit à Dieu, mais la concentration passionnée et l'ébranlement ardent de l'être tout entier.

Nous sommes chrétiens, parce que les meilleurs idéaux de notre âme plongent leurs racines dans le sol historique du christianisme.

Chacun fait, il est vrai, son possible pour se créer un Dieu à son image ; c'est une nécessité de rapprocher de soi sous une forme plastique le supra-sensible, auquel notre vie est suspendue. Plus riche est l'individualité, plus distincte aussi deviendra cette image. Raphaël est supérieur à Rubens et Dante à Klopstock ; mais chacun, comme témoin du divin, a enrichi à sa manière notre trésor spirituel. En ce sens on peut justifier aussi la plus récente et la plus étrange de ces tentatives, l'idée de faire du Christ historique un Schleiermacher ou un Léopold Scheffer français, qui s'entretient avec de belles âmes sur les impressions qu'ils reçoivent des paysages de la Galilée. C'est une nécessité pour nous d'avoir une image, et même la plus faible exprime au moins l'idéal personnel par lequel nous

cherchons à rendre intelligible ce qui est ineffable. Mais, de même que le poëte épique ne devient un organe de l'humanité que si la vie de son peuple se révèle en lui, celui-là seul produit un idéal religieux durable, chez qui une puissance substantielle plus élevée s'individualise d'une manière distincte.

Quiconque est en état de ressentir vivement l'impression des miracles du Christ historique et de ce qu'il a fait pour la rédemption du genre humain, quiconque sent son âme soulevée par les mêmes coups d'aile, quiconque se reconnaît pour membre du grand corps qu'ont engendré ces actes et ces miracles, n'a-t-il pas le droit de s'appeler chrétien, alors même que ce qu'il entend pas « miracles » est quelque chose de tout autre que la notion suggérée par ce mot à l'homme dont la culture est celle d'un Gœtze ? Le christianisme n'a pas seulement besoin d'être développé, car il se développe constamment déjà depuis près de 2000 ans, ou plutôt le développement suit les besoins des temps ; il ne consiste pas toujours à inventer des dogmes nouveaux ; il tend plutôt à fixer sans cesse le temple sur la terre si solidement que l'échafaudage puisse en être enlevé par degré sans qu'il en résulte aucun dommage.

(*Traduit par J. B.*)

Voici le passage des *Années de voyage* dont il est fait mention à la pag. 375.

Le moment est venu pour Wilhelm de confier à d'autres l'éducation de son fils. Son compagnon lui apprend l'existence « d'une association pédagogique » dont il a ouï parler, « qui ne me paraît, dit-il, qu'une sorte d'utopie, » mais auprès de laquelle il l'engage cependant à se rendre. Wilhelm se trouve quelques jours après à la « province » indiquée, observe les gestes, écoute les chants des élèves, et entre en conversation avec les « Trois » qui représentent en son absence le supérieur de l'association.

— Puisque vous nous confiez votre fils, dirent-ils, c'est notre devoir de vous faire connaître plus à fond notre méthode. Vous avez déjà remarqué bien des formes qui ne s'expliquent pas par elles-mêmes au premier coup d'œil. De quel point désirez-vous d'abord être éclairci ?

— J'ai remarqué des salutations et des gestes décents, mais

étranges, dont je souhaiterais connaître le sens; chez vous l'extérieur se rapporte souvent à l'intérieur, et réciproquement. Faites-moi connaître ce rapport.

— Des enfants sains et bien nés, répondirent-ils, apportent beaucoup avec eux; la nature a donné à chacun tout ce qui lui est nécessaire pour le présent et l'avenir : développer ces facultés est notre devoir. Souvent elles se développent mieux par elles-mêmes : mais il est un sentiment que l'homme n'apporte pas en venant au monde, et néanmoins, c'est celui qui est essentiel pour que l'homme soit homme à tous égards. Pouvez-vous deviner vous-même quel est ce sentiment?

Wilhelm réfléchit un moment et fit un signe négatif.

Avec une modeste retenue, les chefs lui dirent : « Le respect. »

Wilhelm fit un geste d'étonnement.

— Le respect, répétèrent-ils : il manque à tout le monde, et peut-être à vous-même. Vous avez vu trois sortes de gestes, et nous enseignons trois sortes de respect, qui doivent être réunies et former un ensemble, pour atteindre à leur force et à leur effet suprême. La première est le respect de ce qui est au-dessus de nous. Ce geste, que vous avez vu, les bras croisés sur la poitrine, un joyeux regard dirigé vers le ciel, est l'attitude que nous prescrivons aux jeunes enfants, et par là nous leur demandons en même temps de témoigner qu'il est là-haut un Dieu, qui se reflète et se manifeste dans les parents, les instituteurs et les supérieurs. La deuxième espèce est le respect de ce qui est placé au-dessous de nous. Les mains jointes et comme liées derrière le dos, les yeux baissés et souriants, disent qu'on doit jeter sur la terre un regard serein. La terre fournit la nourriture; elle procure des jouissances infinies, mais aussi d'immenses douleurs. Qu'un homme se fasse, par sa faute ou innocemment, quelque mal corporel; que d'autres hommes le blessent, à dessein ou par hasard; qu'une chose enfin dépourvue de volonté lui cause quelque souffrance, il doit y prendre garde, car les mêmes dangers l'accompagnent toute sa vie. Mais nous délivrons le plus tôt possible notre élève de cette position dès que nous sommes persuadés que cette dernière leçon a exercé sur lui une action suffisante; nous l'exhortons alors à prendre du courage, à se tourner vers ses camarades et à s'unir avec eux. Alors il se tient debout, ferme et hardi, non pas en s'isolant avec égoïsme : c'est seulement en société avec ses égaux qu'il fait face au monde. Nous ne saurions ajouter rien à ces explications.

— Je suis éclairé, répondit Wilhelm. Si la multitude est plongée dans un si fâcheux état, c'est qu'elle se plaît dans l'élément de la malveillance et de la médisance. Celui qui s'y abandonne arrive bientôt à l'indifférence pour Dieu, au mépris pour le monde, à la haine pour ses égaux, tandis que la véritable, pure et nécessaire estime de soi-même dégénère en ambition et en vanité.

Permettez-moi cependant, poursuivit-il, de vous faire une objection. N'a-t-on pas considéré de tout temps la terreur que les peuples sauvages éprouvaient à la vue des puissants phénomènes de la nature et des événements mystérieux, inexplicables, comme le germe duquel devait se développer par degrés un sentiment plus élevé, une émotion plus pure? »

Les chefs répondirent :

— La peur est un sentiment conforme à la nature : le respect ne l'est pas; on craint un être puissant, connu ou inconnu; le fort essaye de le combattre, le faible de l'éviter: l'un et l'autre désirent s'en délivrer et se sentent heureux quand ils sont parvenus à l'écarter pour quelque temps; quand leur nature a reconquis dans une certaine mesure la liberté et l'indépendance. L'homme de la nature répète ces expériences mille et mille fois pendant sa vie: de la crainte il aspire à la liberté, et de la liberté il est poussé vers la crainte, et n'en est pas plus avancé. Il est facile, mais il est douloureux de craindre; garder le respect est difficile, mais doux. L'homme se résout à regret au respect, ou plutôt il ne s'y résout jamais ; c'est un sentiment plus élevé qu'il faut lui communiquer, et qui ne se développe de lui-même que chez les personnes douées de grâces particulières, et qu'on a toujours considérées en conséquence comme des saints, comme des dieux. C'est là ce qui constitue la dignité, le but de toutes les vraies religions, et l'on n'en compte d'ailleurs que trois, selon les objets auxquels s'adressent leurs hommages.

Les chefs avaient cessé de parler. Wilhelm garda quelque temps un silence rêveur; mais, comme il ne se sentait pas la hardiesse d'interpréter ces étranges paroles, il pria ces hommes respectables de poursuivre leur exposition, et ils se prêtèrent sur-le-champ à son désir.

— Toute religion, dirent-ils, qui se base sur la crainte n'obtient chez nous aucune estime. Quand l'homme laisse le respect régner dans son âme, il peut, en rendant l'honneur, maintenir le sien; il n'est pas en désaccord avec lui, comme dans l'autre cas. La religion qui repose sur le respect de ce qui est au-dessus de nous, nous l'appelons

ethnique [1] : c'est la religion des peuples, et le premier degré d'affranchissement d'une crainte vile; toutes les religions des gentils sont de cette espèce, sous quelque nom qu'elles soient désignées. La deuxième religion, qui se fonde sur notre respect pour ce qui est pareil à nous, nous l'appelons philosophique; car le philosophe, qui se place au centre de tout, doit faire descendre jusqu'à lui tout ce qui est supérieur et monter jusqu'à lui tout ce qui est au-dessous, et c'est seulement dans cette position mitoyenne qu'il mérite le nom de sage. Or, en tant qu'il connaît parfaitement ses rapports avec ses égaux, et par conséquent avec toute l'humanité, ses rapports avec toutes les autres choses terrestres, nécessaires et accidentelles, on peut dire, dans le sens cosmique, qu'il est seul en possession de la vérité. Il nous reste à parler de la troisième religion, fondée sur le respect de ce qui est au-dessous de nous : nous l'appelons chrétienne, parce que c'est dans le christianisme que se manifeste surtout ce sentiment : c'est le dernier terme auquel l'humanité pouvait et devait arriver. Mais quels efforts ne faut-il pas, premièrement pour s'élever au-dessus de la terre et se reporter à une céleste patrie, et ensuite pour reconnaître comme choses divines l'abaissement et la pauvreté, la raillerie et le mépris, l'opprobre et la misère, la souffrance et la mort; pour respecter même et chérir le péché et le crime comme étant, non des obstacles, mais des acheminements à la sainteté. Nous trouvons, il est vrai, des traces de cette doctrine dans tous les temps; mais des traces ne sont pas un but, et quand une fois ce but est atteint, l'humanité ne peut plus reculer : aussi l'on osera dire que la religion chrétienne ayant une fois paru, ne saurait plus disparaître, et que, s'étant incorporé la divinité, elle est désormais indestructible.

— Laquelle de ces religions professez-vous? demanda Wilhelm.

— Toutes les trois, répondirent-ils; car c'est proprement leur ensemble qui constitue la religion véritable : de ces trois genres de respect résulte le respect suprême, le respect de soi, et de celui-ci découlent à leur tour les autres; en sorte que l'homme s'élève au plus haut point où il est capable d'atteindre; qu'il peut se considérer lui-même comme le plus parfait ouvrage que Dieu et la nature aient produit; qu'il peut même demeurer à ce point d'élevation sans retomber dans un état vulgaire par l'égoïsme et la vanité.

— Une pareille profession de foi, répondit Wilhelm, développée comme vous venez de le faire, ne me surprend point; elle s'accorde

[1] Nationale, particulière.

avec tout ce qu'on entend çà et là dans le monde; seulement vous unissez ce que les autres hommes séparent.

Les trois répondirent :

— Cette doctrine est déjà professée, mais à leur insu par une grande partie des hommes.

— Comment donc? Où trouvez-vous cela?

— Dans le *Credo*, car le premier article est ethnique, et appartient à tous les peuples; le deuxième est chrétien, il est pour ceux qui luttent avec la douleur et qui sont glorifiés par elle; le troisième enfin enseigne une divine communion des saints, c'est-à-dire des hommes les meilleurs et les plus sages. Les trois personnes divines, sous l'emblème et le nom desquelles sont exprimés ces dogmes et ces promesses, ne devraient-elles pas être considérées comme la plus sublime unité?

— Je vous remercie, dit Wilhelm, de vouloir bien m'exposer ces choses avec tant de suite et de clarté, comme à un homme fait auquel les trois sentiments ne sont pas étrangers; et quand je viens à réfléchir que vous communiquez cette haute doctrine aux enfants, d'abord sous la forme d'un signe visible, puis avec quelques harmonies symboliques, et qu'enfin vous leur en expliquez la suprême signification, je ne puis que vous approuver hautement.

— Vous nous comprenez à merveille, répondirent-ils; cependant il faut vous en dire davantage encore, afin de vous persuader que votre fils est en bonnes mains. Mais réservons cela pour les heures de la matinée : prenez du repos, afin de pouvoir nous suivre demain matin au sanctuaire d'un cœur joyeux et avec une parfaite bienveillance.

Le plus âgé des trois prit Wilhelm par la main et le fit entrer par un portail imposant dans une salle ronde ou plutôt octogone, si richement décorée de peintures qu'il en fut saisi d'étonnement. Il comprenait aisément que tout ce qu'il voyait devait avoir une signification importante, quoiqu'il ne pût la démêler du premier coup. Il était sur le point de consulter à ce sujet son guide, quand celui-ci l'invita à passer dans une galerie latérale, ouverte d'un côté sur un vaste jardin émaillé de fleurs, qu'elle environnait. Toutefois ce luxe riant de la nature attira moins ses regards que le mur de la galerie : c'est qu'il était couvert de peintures, et le voyageur n'alla pas bien avant sans remarquer que les saints livres des Hébreux en avaient fourni les sujets.

— Voici, dit l'ancien, où nous enseignons cette religion que pour abréger j'ai appelée ethnique. Le fonds s'en trouve dans l'histoire

universelle, comme l'enveloppe dans les événements; on en saisit l'idée véritable dans le retour des destinées de peuples entiers.

— A ce que je vois, dit Wilhelm, vous avez fait au peuple juif l'honneur de prendre son histoire pour base de cet enseignement, ou plutôt vous en avez fait votre objet principal.

— Comme vous voyez, dit l'ancien; car vous remarquerez qu'on a retracé dans les socles et les frises des actes et des événements synchronistiques ou plutôt symphronistiques[1], attendu qu'il se rencontre chez tous les peuples des traditions qui ont le même sens et la même portée. Par exemple, vous voyez ici, dans l'espace principal, Abraham, que ses dieux visitent sous la forme de beaux adolescents, et dans la frise au-dessus, Apollon parmi les bergers d'Admète; par où nous pouvons apprendre que si les dieux apparaissent aux hommes, d'ordinaire ils passent au milieu d'eux sans en être remarqués.

Wilhelm, en poursuivant sa revue, trouva le plus souvent des sujets connus, mais représentés d'une manière plus vive et plus frappante qu'on ne le fait d'ordinaire. Il exprima le désir d'avoir sur quelques-uns des éclairciscements, et il ne put s'empêcher de demander encore une fois pourquoi l'on avait choisi l'histoire des Juifs de préférence à toutes les autres. — L'ancien répondit:

— Parmi toutes les religions ethniques, celle des Juifs qui n'est pas autre chose, a de grands avantages dont je mentionnerai seulement quelques-uns. Devant le tribunal ethnique, devant le tribunal du Dieu des nations, on ne demande pas si c'est la nation la meilleure, la plus excellente, mais si elle subsiste, si elle s'est maintenue. Le peuple israélite n'a jamais valu grand'chose, comme ses guides, juges, chefs ou prophètes le lui ont mille fois reproché; il a peu de vertus, et il a presque tous les défauts des autres peuples: mais il n'a pas son pareil en indépendance, en fermeté, en courage, et si c'est trop peu de tout cela, en ténacité; c'est la nation la plus obstinée de la terre; elle est, elle fut, elle sera, pour célébrer dans tous les temps le nom de Jéovah: aussi l'avons-nous présentée comme la figure modèle, la figure principale à laquelle les autres ne servent que de cadre.

— Il ne m'appartient pas de disputer avec vous, reprit Wilhelm, car vous êtes en état de m'instruire; veuillez donc me faire connaître les autres avantages de ce peuple, ou plutôt de son histoire, de sa religion.

— Un avantage esssentiel, c'est l'excellente collection de ses livres

[1] Συμφρονεῖν, être du même sentiment, être d'accord.

saints. Ils sont si heureusement rassemblés qu'avec les éléments les plus étrangers, ils offrent un ensemble décevant; ils sont assez complets pour satisfaire, assez fragmentaires pour piquer la curiosité; assez barbares pour irriter, assez humains pour apaiser : et que d'autres qualités opposées ne pourrait-on pas encore célébrer dans ces livres, dans ce livre!

La suite des peintures principales, aussi bien que les rapports des peintures accessoires qui les accompagnaient au-dessus et au-dessous donnèrent tant à réfléchir au voyageur qu'il entendait à peine les remarques importantes par lesquelles son guide paraissait plutôt détourner son attention que la fixer sur les objets.

Cependant l'ancien saisit l'occasion de dire :

— Je dois signaler un autre avantage de la religion juive : c'est qu'elle n'incorpore son Dieu dans aucune forme, et nous laisse par conséquent la liberté de lui donner une noble figure humaine, et de représenter en contraste la mauvaise idolâtrie par des figures de bêtes et de monstres.

Une courte promenade dans cette galerie avait fait revivre pour Wilhelm l'histoire du monde; il y trouvait çà et là du nouveau sous le rapport des événements : ainsi le rapprochement des peintures, les réflexions du guide firent naître chez lui quelques vues nouvelles et il s'applaudissait de ce qu'avec une si belle suite d'images Félix graverait pour toute sa vie ces grands et mémorables événements dans sa mémoire, comme s'ils se fussent passés à côté de lui. Il finit par ne plus considérer ces tableaux qu'avec les yeux de son enfant, et de la sorte il en fut complétement satisfait.

En poursuivant leur marche ils étaient parvenus aux temps malheureux et troublés, à la destruction de la ville et du temple, au massacre, au bannissement, à l'esclavage de cette nation persévérante. Ses destinées subséquentes étaient sagement représentées d'une manière allégorique, car une représentation historique et réelle sort des limites de l'art.

Là se terminait tout d'un coup la galerie qu'ils avaient parcourue, et Wilhelm fut surpris de se voir déjà au bout.

— Je trouve, dit-il à son guide, une lacune dans ces fastes historiques : vous avez détruit le temple de Jérusalem et dispersé le peuple sans produire l'homme divin qui peu de temps auparavant enseignait dans ce temple et que les Juifs ne voulurent pas écouter.

— Faire ce que vous demandez aurait été une faute. La vie de l'homme divin que vous désignez n'est point liée avec l'histoire uni-

verselle de son temps : ce fut une vie privée; son enseignement s'adressait à chaque homme en particulier. Les événements qui concernent des peuples entiers et des portions de peuples appartiennent à l'histoire universelle, à la religion universelle que nous considérons comme la première; ce qui se passe dans le cœur de l'individu appartient à la deuxième, à la religion des sages : de ce genre fut celle que le Christ enseigna et pratiqua tout le temps de son pèlerinage terrestre. C'est pourquoi l'extérieur trouve ici son terme, et je vous produis maintenant l'intérieur.

Une porte s'ouvrit et ils entrèrent dans une galerie pareille, où Wilhelm reconnut aussitôt les sujets du Nouveau Testament. Ils semblaient être d'une autre main que les premiers : tout était plus doux, les figures, les mouvements, les accessoires, la lumière et la couleur.

— Ici, disait le guide après qu'ils eurent passé devant quelques tableaux, vous ne voyez ni des actes, ni des événements historiques, mais des miracles et des paraboles. C'est un monde nouveau, d'un aspect tout autre que le précédent, animé d'un esprit qui manque totalement dans le premier. Des miracles et des paraboles ouvrent un nouvel ordre de choses; les miracles rendent extraordinaire ce qui est commun, les paraboles rendent commun l'extraordinaire.

— Ayez la complaisance, dit Wilhelm, de m'expliquer ces quelques mots avec plus de détail, car je ne me sens pas en état de le faire moi-même.

— Ces mots ont un sens naturel, quoique profond, répondit le guide. Des exemples le manifesteront plus promptement que tout autre moyen. Il n'y a rien de plus commun que de manger et de boire, mais c'est une chose extraordinaire de convertir une boisson en une boisson plus noble, de multiplier un aliment en sorte qu'il suffise pour une multitude. Il n'est rien de plus ordinaire que les maladies et les infirmités corporelles; mais les alléger ou les guérir par des moyens spirituels ou qui y ressemblent est extraordinaire, et le merveilleux du miracle consiste précisément en ce que l'ordinaire et l'extraordinaire, le possible et l'impossible se confondent. Dans la similitude, dans la parabole, c'est l'inverse : ici, c'est le sens, la vue, l'idée qui est grande, extraordinaire, inaccessible. Quand elle prend un corps dans un emblème commun, vulgaire, saisissable, tellement qu'elle s'offre à nous vivante, réelle, présente, que nous pouvons nous l'approprier, la saisir, la retenir, vivre avec elle comme avec notre égale, c'est une seconde espèce de miracle, et l'on peut raisonnablement la rapprocher de la première, peut-être même lui donner

la préférence. Ici la leçon est vivante, la leçon qui n'éveille aucun débat : ce n'est pas une opinion sur le juste et l'injuste ; c'est le juste ou l'injuste même, incontestablement.

Cette galerie était plus courte que l'autre, ou plutôt elle ne formait qu'un des quatre côtés de la cour intérieure ; mais, si l'on ne faisait que passer dans l'autre, on s'arrêtait volontiers dans celle-ci ; volontiers on y faisait plus d'un tour. Les objets étaient moins frappants, moins variés ; mais ils invitaient bien plus à en rechercher le sens paisible et profond. Aussi, arrivés au bout de la galerie, Wilhelm et le guide revinrent-ils sur leurs pas ; cependant Wilhelm exprima son étonnement de voir que les peintures s'arrêtaient à la cène, à la séparation du Maître et des disciples. Il demanda où se trouvait le reste de l'histoire.

— Dans chaque enseignement, répondit l'ancien, nous aimons à séparer tout ce qui est séparable : c'est le seul moyen de faire naître chez la jeunesse l'idée de l'importance des choses. La vie mêle et confond tout : c'est pourquoi nous avons entièrement séparé de sa vie la mort de cet homme parfait. Dans sa vie il apparaît comme un vrai philosophe (que cette expression ne vous scandalise point), comme un sage sublime : il s'attache fermement à son objet ; il suit sa route constamment, et tout en élevant jusqu'à lui les humbles, en communiquant aux ignorants, aux pauvres, aux infirmes sa sagesse, sa richesse, sa force, et paraissant en cela s'égaler à eux, d'un autre côté il ne dément pas sa céleste origine, il ose s'égaler à Dieu, se déclarer Dieu lui-même. Par là il étonne dès son enfance les personnes qui l'entourent, s'en attache une partie, soulève l'autre contre lui et montre à tous ceux qui aspirent à une certaine élévation dans l'enseignement et dans la vie ce qu'ils doivent attendre du monde Aussi sa conduite est-elle plus instructive encore et plus salutaire que sa mort pour l'élite de l'humanité : car tous les hommes sont appelés aux épreuves de sa vie et bien peu à son martyre. Et, pour omettre toutes les autres conséquences de cette réflexion, considérez le touchant tableau de la cène. Ici le sage laisse comme toujours les siens véritablement orphelins, et tandis qu'il s'alarme pour les bons, il nourrit avec eux un traître qui causera leur perte et la sienne.

A ces mots, l'ancien ouvrit une porte, et Wilhelm fut bien surpris de se retrouver dans la première salle d'entrée. Ils avaient fait dans l'intervalle, comme il put le remarquer, le tour entier de la cour.

— J'espérais, dit-il, que vous me conduiriez jusqu'au bout, et vous me ramenez au commencement.

— Je ne puis vous en montrer davantage pour cette fois, répondit l'ancien : ce que vous venez de parcourir est tout ce que nous faisons voir et que nous expliquons à nos élèves; l'extérieur, l'universel à chacun dès son enfance; l'intérieur avec son caractère spirituel et moral, à ceux-là seulement dont l'intelligence se développe avec les années : le reste, nous ne l'ouvrons qu'une fois chaque année, et nous n'y pouvons admettre que les élèves auxquels nous donnons leur congé.

Cette troisième religion, qui naît du respect pour ce qui est au-dessous de nous, cette adoration de l'adversité, de l'épreuve, de la souffrance, nous ne la communiquons à chacun que comme un équipement à leur entrée dans le monde, afin qu'ils sachent où ils pourront trouver ce recours s'ils doivent en éprouver le besoin. Je vous invite à revenir au bout d'une année pour assister à notre fête générale et voir quels progrès votre fils aura faits : alors vous pourrez aussi être admis dans le sanctuaire de la douleur.

— Permettez-moi de vous faire une question, reprit Wilhelm. De même que vous avez exposé la vie de l'homme divin comme une leçon et un modèle, avez-vous aussi produit ses souffrances et sa mort comme un idéal de résignation sublime?

— Assurément, dit l'ancien; nous n'en faisons pas un secret ; mais nous jetons un voile sur ces souffrances, précisément parce que nous les vénérons profondément. Nous regardons comme une témérité condamnable d'exposer l'instrument du supplice et le saint martyr aux regards du soleil qui voila son visage quand un monde impie lui voulut imposer ce spectacle ; nous ne voulons pas qu'on joue avec ces graves mystères dans lesquels la divine profondeur de la souffrance est ensevelie; qu'on en fasse un amusement, une décoration, qu'on n'ait aucun repos avant d'avoir rendu absurde et vulgaire ce qu'il y a de plus sublime.

En voilà bien assez cette fois pour vous tranquilliser sur votre fils, et pour vous convaincre que vous le retrouverez plus ou moins développé, mais enfin d'une manière désirable, et en tout cas exempt de trouble, d'inconstance et d'irrésolution.

(Gœthe, *Œuvres*, trad. Porchat, tom VII, pag. 149-160.)

LES THÈSES DE LAUSANNE EN 1876 [1]

Ces travaux, par lesquels messieurs les étudiants couronnent leurs années d'études, sont particulièrement nombreux cette année et ils portent sur des sujets fort divers. Nous tâcherons d'en parler d'une manière assez complète pour que le lecteur puisse voir par lui-même si la qualité correspond à la quantité.

Bien que l'originalité ne fasse pas défaut, tous les licenciés n'ont pas précisément abandonné les sentiers battus. Ainsi nous rencontrons une thèse rentrant tout à fait dans les sujets pour lesquels messieurs les étudiants ont montré de temps immémorial une prédilection particulière. M. Fernando Léon, étudiant espagnol de la faculté de l'église libre, a pris pour sujet l'authenticité de la seconde épître de saint Pierre[2]. Après avoir hardiment formulé le problème : « Si notre épître n'est pas de Pierre ou d'un secrétaire chargé expressément de la rédiger au nom de cet apôtre, on doit se hâter d'en purger le Nouveau Testament, car alors c'est une œuvre d'imposture, incompatible avec l'inspiration divine, » M. Léon se prononce dans le sens du collecteur de notre canon actuel. Voici ses considérants : « 1° Les arguments externes de nature à éveiller des soupçons sur l'authenticité de l'épître sont loin de former une démonstration formelle de son inauthenticité. 2° Les objections tirées

[1] Pour les thèses, qu'il est encore possible de se procurer, on peut s'adresser à M. Georges Bridel.

[2] *De l'authenticité de la seconde épître de saint Pierre.* Etude critique présentée à la Faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud, par Fernando Léon, candidat au diplôme de licencié en théologie.

des preuves internes, quoique plus nombreuses et d'une certaine valeur scientifique, ont pu être facilement réfutées. 3° Enfin, des arguments positifs, nombreux, empruntés, soit à la forme, soit au fond de l'épître, nous ont paru prouver, d'une manière solide, son authenticité. »

Si le problème n'est pas nouveau, on conviendra que la manière de le trancher n'est pas dépourvue d'originalité. Eh bien! sachons en féliciter hautement M. Léon. Rien ne déplaît tant chez la jeunesse que la manie de suivre les modes vieilles ou nouvelles, — il s'agit du domaine de la pensée. Honorons l'indépendance d'esprit, quel que puisse être le résultat auquel elle aboutisse. Et puis, n'a-t-on pas dit que la jeunesse a le privilége de toutes les hardiesses et qu'il est des choses que nul ne ferait si la jeunesse ne les faisait pas? On assure cependant que la bonne lame de Tolède du défenseur de la seconde épître de Pierre n'aurait pas été de la meilleure trempe. Nous nous refusons absolument à admettre que ce puisse être là l'explication de son courage et de son indépendance d'esprit qui, dans ce cas, réclamerait un autre nom.

Voici encore un autre sujet de critique biblique [1] portant cette fois sur un point spécial de l'Ancien Testament : « Les suscriptions, placées en tête du plus grand nombre de ces remarquables monuments de la poésie israélite, datent d'une époque évidemment postérieure à la composition des Psaumes eux-mêmes, et ne peuvent en aucune façon servir de critère infaillible. Bien plus, il est telle de ces suscriptions qu'il est impossible d'accorder avec le contenu du morceau auquel elle est censée apporter quelque éclaircissement utile. S'il est souvent difficile de déterminer l'âge de tel ou tel document historique ou prophétique, qui, par son caractère même de document historique ou prophétique, est rarement dépourvu de toute indication propre à conduire sur la bonne voie, à plus forte raison comprendra-t-on que tous les critiques ne se soient pas

[1] *Etude critique sur les Psaumes XLIV, LXXIV, LXXIX et LXXXIII,* considérés par plusieurs théologiens comme provenant de l'époque des Maccabées. Dissertation présentée à l'Académie de Lausanne par Fréd. Wanner, pour obtenir le diplôme de licencié en théologie.

trouvés d'accord pour assigner la même date ou du moins une date quelque peu précise à ces œuvres de courte étendue qu'on appelle les Psaumes, et qui, produit de l'enthousiasme religieux ou des supplications ferventes, revêtent, comme toute œuvre lyrique en général, un caractère essentiellement subjectif, laissent moins de place aux indications chronologiques et autres, et donnent moins de renseignements sur les circonstances au milieu desquelles ils ont été composés. »

Depuis longtemps on a abandonné, et avec raison, ce système très commode qui consistait à attribuer à David tous les Psaumes sans exception, commençant par le mot : לְדָוִד et tous ceux qui, dépourvus de suscription, ne pouvaient, suivant la tradition, provenir que du père de la poésie israélite.

Partant de ces faits généralement admis, M. Wanner se livre à un examen détaillé des quatre psaumes sur lesquels s'est concentré le débat au sujet de l'origine maccabéenne. Faisant preuve d'un développement théologique très réel, il pèse les arguments pour et contre et arrive à cette conclusion, que l'exégèse ne nous autorise pas à statuer *de toute nécessité* la provenance maccabéenne des psaumes en question. La forme très réservée que M. Wanner lui-même donne à cette thèse (et son travail ne lui permettait pas d'être plus catégorique) fait encore la part belle aux adversaires qu'il combat.

C'est un sentiment très respectable qui a inspiré la plume du candidat ; mais nous ne croyons pas qu'il ait complétement prévenu les objections qu'on serait en droit de lui présenter. D'après l'opinion de quelques pères et de Calvin lui-même, dont le témoignage ne saurait être suspect d'hypercritique, le psaume XLIV en particulier ne peut avoir vu le jour qu'à l'époque de la domination des Séleucides et des guerres de l'indépendance.

Voici une thèse d'apologétique qui nous met en présence de questions moins anciennes et nous touchant de plus près. Le travail de M. Vuilleumier respire un parfum de terroir des plus caractéristiques [1]. « Le sujet dont nous allons nous oc-

[1] *Les apologistes vaudois au XVIIIe siècle.* Dissertation présentée à l'Académie de Lausanne, par Auguste Vuilleumier, candidat au diplôme de licencié en théologie.

cuper est modeste, » lisons-nous à la première phrase de la préface qui se termine par ces mots : « Malheureusement la critique nous est peu familière et notre plume est novice. » Enfin la première thèse rédigée sur le même ton s'exprime en ces termes : « Il n'y a pas eu, au XVIIIe siècle, d'apologétique vaudoise proprement dite. On trouve, à cette époque, dans le Pays de Vaud, plusieurs ouvrages ayant un but apologétique, mais un ou deux exceptés, ce ne sont pas de véritables apologies. »

Ne serait-il pas prudent de jeter la sonde dans un sujet avant de s'y engager, de peur d'aboutir à des résultats si maigres? Mais si à toute force l'auteur tenait à son sujet, il n'avait qu'à lui donner plus d'ampleur. Le plan adopté n'est pas irréprochable. M. Vuilleumier aurait dû commencer son étude en nous disant ce qu'il entendait par l'apologétique, pour examiner ensuite si les apologètes vaudois avaient répondu, en quelque manière du moins, à l'idéal proposé. On regrette également l'absence d'une étude plus approfondie de l'état général de la société vaudoise au XVIIIe siècle, ce qui eût exigé, il est vrai, des recherches historiques très étendues.

Il est d'autant plus regrettable que M. Vuilleumier ait arbitrairement rétréci son programme qu'il semble en avoir entrevu la portée. Nous lisons, en effet, dans sa seconde thèse : « Les principaux défauts des apologètes vaudois proviennent de leur conception trop intellectualiste de la religion chrétienne. Cette conception les empêche de sentir le caractère moral et profondément religieux du christianisme. » Quelle belle occasion de s'expliquer sur le caractère de la religion en général et sur celui du christianisme en particulier! Il n'est pas de question plus naturelle, plus brûlante que celle-là. Même dans le pays de Vinet, la méthode des apologètes vaudois du XVIIIe siècle règne encore sans partage et, hélas! là où elle est particulièrement déplacée, dans les rangs du peuple chrétien. Qui n'a vu de prétendus simples saisis d'effroi quand on leur présente une méthode morale, spirituelle, de s'assurer sans le secours des docteurs, de la vérité de l'Evangile, jeter des cris d'aigle, s'attacher avec l'énergie du désespoir aux armes rouillées et

brisées d'une apologétique boiteuse qui, valût-elle quelque chose, ne serait pas en tout cas à leur usage? C'est là un sujet actuel qui devrait séduire de jeunes courages. Qu'un de nos étudiants ne craigne pas de signaler le contraste entre la méthode apologétique représentée par Adolphe Monod dans sa *Lucile ou la lecture de la Bible*, et celle de Vinet, particulièrement dans les études sur B. Pascal. Ce travail, qui permettrait d'aborder toutes les questions à l'ordre du jour, aurait de plus l'avantage d'orienter celui qui s'y livrerait, en lui donnant la clef des confusions qui ne paralysent que trop notre public religieux et le divisent profondément.

Encore une fois, M. Vuilleumier a entrevu le sujet, mais il ne l'a pas traité : « La vérité, répète-t-il, après Vinet, a ses preuves en elle-même, et quand nous nous munissons de preuves extérieures pour croire cette vérité, c'est dans le fond comme si nous allumions une chandelle pour voir le soleil.... L'objet du christianisme n'est pas une vérité abstraite; c'est un fait, c'est une personne, c'est Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. Nous ne croyons pas au christianisme, nous croyons en Jésus-Christ. Les rapports que nous entretenons comme chrétiens ne sont pas des rapports intellectuels, des rapports de notre esprit avec une vérité, mais des rapports de personne à personne, des rapports de nous, hommes, avec Jésus-Christ, Homme-Dieu. »

Voici deux travaux bibliques assez spéciaux. Dans le premier [1], une étude évangélique, M. Edouard Jaques aborde un des points les plus controversés de l'exégèse du Nouveau Testament, celui du don des langues ou *glossolalie*. Les documents évangéliques nous fournissent sur la matière deux récits principaux, celui de la première aux Corinthiens et celui des Actes. Mais ces deux sources se contredisent maintes fois, et si la conciliation n'est pas impossible, elle est du moins très difficile. M. Edouard Jaques n'a pas craint d'aborder cette épineuse question, donnée récemment encore comme sujet de leçon

[1] *La Glossolalie dans les Corinthiens et dans les Actes.* Dissertation présentée à l'Académie de Lausanne pour obtenir le diplôme de licencié en théologie, par E. Jaques.

publique à deux candidats au professorat. Nous croyons que l'auteur a bien fait de reconnaître à l'épître aux Corinthiens, en ce qui concerne la glossolalie, une crédibilité plus grande qu'au second chapitre des Actes. Ici, en effet, le phénomène décrit paraît être le même que celui auquel les chrétiens de Corinthe donnaient une importance exagérée ; mais la tradition a très probablement altéré le récit des Actes, sur lequel se base l'exégèse orthodoxe et qui soulève des difficultés insurmontables. L'idée qui, en revanche, ressort du texte paulinien est bien, comme l'établit le candidat, celle de mots, de lambeaux de phrases ou de sons confus, inintelligibles à la masse des fidèles et ne procurant de l'édification à moins d'être interprétés, qu'au glossolale lui-même. On pourrait faire à M. Jaques quelques objections de détail, mais l'ensemble de son travail ne manque pas d'unité ni de force logique. L'idée fondamentale du travail est résumée en ces termes dans la thèse première : « La glossolalie, d'après saint Paul (1 Cor. XII à XIV) ne saurait être comprise ni comme un parler en langue étrangère, ni comme un langage composé de mots poétiques ou de provincialismes. L'idée qui ressort du texte est celle de sons confus et inintelligibles. »

Le travail de M. Contesse[1] rentre plutôt dans la théologie biblique. On comprend qu'il se rattache fort étroitement à la question si débattue aujourd'hui de l'authencité du quatrième document évangélique qui nous est parvenu sous le nom de saint Jean. Tout en donnant une analyse complète et fidèle de la doctrine du salut dans l'épître qu'il examine, le candidat s'efforce d'établir un parallèle entre cette doctrine et celle du quatrième évangile. Il n'y a sans doute pas entre les deux une analogie parfaite, mais les différences ne sont pas non plus assez marquées pour obliger d'admettre deux écrivains distincts. Si l'on donne à l'apôtre Jean la paternité de l'épître, il faut lui reconnaître également celle de l'évangile qui porte son nom. L'exégèse sur laquelle M. Contesse base ses affirmations

[1] *La sotériologie de la première épître de Jean*, ses rapports avec cette doctrine dans le IVe évangile. Dissertation présentée à l'Académie de Lausanne par F. Contesse, candidat au diplôme de licencié en théologie.

est conforme aux règles d'une saine critique, et nous ne pouvons que le féliciter du résultat auquel il est arrivé. Résultat partiel, nous dira-t-on, et qui ne prouve rien quant à l'auteur de nos deux écrits. Nous en conviendrons sans peine, mais ce travail de M. Contesse nous paraît cependant fournir un élément précieux de la solution définitive de la question johannique. Voici quelques-unes des propositions qui résument la pensée de l'auteur : I. La séparation entre les enfants de la lumière et ceux des ténèbres est morale, non métaphysique, d'après la première épître de Jean. — II. Cette épître n'enseigne pas l'expiation juridique. — IV. L'auteur de cette épître insiste également sur l'activité de Dieu et sur celle de l'homme dans l'appropriation de la vie éternelle aux individus. — V. Cet écrivain n'est pas en contradiction avec lui-même en admettant à la fois la perfection et la peccabilité des chrétiens.

Voici enfin venir un sujet de dogmatique, de toutes les disciplines théologiques la moins en honneur à l'heure présente. M. Pruvot[1] s'est hardiment attaqué à un des problèmes les plus ardus. L'Ecriture enseignant à la fois, et d'une manière positive, l'humanité et la divinité de Christ, comment concilier ces deux facteurs de sa personnalité ? Dans un exposé historique succinct, mais complet, le candidat rend compte des différentes solutions données au problème (docétisme, ébionitisme, rationalisme, théorie de Schleiermacher, arianisme et orthodoxie). Puis il détaille d'une manière très claire la nouvelle explication par la *kénose*, d'après laquelle le Verbe, en quittant le sein du Père, s'est anéanti (ἐκένωσε, Philip. II, 7) pour devenir homme. « Le Verbe, d'après les kénosistes, afin de s'incarner, s'est réduit à ce qui fait le fonds de toute existence humaine. Il n'a gardé de sa forme de Dieu que le germe d'une personnalité consciente et libre. » Mais si la kénose donne à l'humanité du Sauveur une base solide, elle aboutit logiquement, comme le montre M. Pruvot, à la négation de la divinité de Jésus-Christ, et la solution du problème reste encore à trouver.

[1] *Examen critique de la doctrine de la Kénose.* Dissertation présentée à l'Académie de Lausanne par C. Pruvot, pour obtenir le grade de licencié en théologie.

Avec une expérience des hommes et des choses qu'on n'était pas en droit de lui demander, M. Pruvot aurait pu signaler dans la faveur qu'a rencontrée cette explication une preuve fort instructive de notre inexpérience théologique. Bien qu'elle renverse la conception orthodoxe, la kénose n'en a pas moins été acceptée par les soi-disant conservateurs, parce qu'elle ménageait les préjugés populaires sur la doctrine de la Trinité et de l'incarnation ; on était sommé de s'y convertir sous peine d'être taxé de rationalisme. Quand, au contraire, la vraie doctrine de l'église réformée s'est montrée, elle a eu le privilége d'alarmer ceux qui s'estiment les plus fidèles représentants d'une orthodoxie que jamais ils ne se donnèrent la peine d'étudier. C'est là où nous en sommes : on ne s'enquiert pas tant de ce qui se dit, mais beaucoup des personnes qui le disent. Avec une réputation d'orthodoxie immaculée il vous est permis de proclamer sur les toits les doctrines les plus hétérodoxes sans que personne s'en doute.

Il est heureux de voir que la jeunesse, ne se contentant plus des mots de passe, éprouve le besoin d'aller au fond des choses. M. Pruvot se prononce expressément en faveur de ce que l'on a appelé, de nos jours, la christologie anthropologique. Elle répond à un besoin de briser le charme du docétisme luthérien qui a aveuglé notre peuple chrétien, pour arriver, sur les traces de l'orthodoxie de l'église réformée, à faire une part équitable à l'humanité dans le problème christologique. « Jusqu'ici, dit M. Pruvot, le problème a toujours été pris par en haut, par le côté ontologique. On part de la divinité dont l'essence nous est incompréhensible ; on se fonde sur la doctrine de la Trinité qu'on a raison d'appeler un mystère, et de là on veut descendre à l'humanité. C'est vouloir résoudre un problème en partant de l'inconnue. On commence par établir ce que doit être la divinité et l'on façonne ensuite l'humanité à l'image de ces données aprioristiques. Quoi d'étonnant, dès lors, si l'on n'arrive pas à une humanité réelle et concrète, mais à une humanité plus ou moins fantastique, au docétisme? Ne serait-il pas plus naturel et plus sage de suivre une méthode inverse, de partir de la quantité connue pour arriver à l'inconnue, de

prendre la question par en bas, par le côté anthropologique, de s'élever de l'humanité de Christ à sa divinité ? »

Il est regrettable que M. Pruvot n'ait pas traité ce sujet important avec plus d'ampleur et cela surtout parce qu'il a fait preuve de justesse d'esprit et de maturité. En tenant plus compte de l'élément historique, de la christologie réformée, il aurait eu la satisfaction de pouvoir montrer aux hommes disposés à accueillir son point de vue avec défiance, que les hérétiques en cette matière, comme en d'autres, sont loin d'être ceux que le peuple pense.

En répondant aux docteurs qui doutent qu'en partant de l'humanité il soit possible d'arriver à la vraie divinité de Christ, M. Pruvot a montré qu'il se rend bien compte de ce qui constitue l'essence même du christianisme. Il s'agit d'une vérité morale et religieuse dont chacun doit faire personnellement l'expérience et non de l'acceptation de certaines thèses métaphysiques plus ou moins correctes. « La règle pour résoudre le problème se trouve dans le cœur du chrétien qui vit dans la communion avec son Sauveur. N'oublions pas, en effet, que la connaissance des voies divines n'est pas promise à la sagesse de ce monde. Ce sont les cœurs purs qui verront Dieu. Que notre communion avec lui devienne toujours plus profonde, plus intime, plus vivante ; qu'il vive toujours plus en nous et nous en lui ; devenons parfaitement un avec lui et nous pourrons mieux comprendre comment il est un avec le Père. La nature de cette union qui le fait un avec Père est en effet la même que celle qui nous fait un avec lui, et la marche que nous devons suivre pour atteindre à cette unité ne diffère pas de celle qu'il a suivie : « Garde les fidèles à ton nom, dit-il, en remettant à son Père ses disciples qu'il va quitter, afin qu'ils ne fassent qu'un comme nous. Que tous ne fassent qu'un comme toi, mon Père, tu es en moi et moi en toi, — qu'eux aussi ne fassent qu'un en nous. Qu'ils ne fassent qu'un, répète-t-il, comme nous ne faisons qu'un moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité. » (Jean XVIII, 11, 21-23.) « Comme le Père m'a aimé, dit-il en leur enseignant le moyen d'arriver à cette unité, je vous ai aussi aimés ; demeurez dans mon amour. Si vous gardez

mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme j'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure dans son amour. » (Jean XV, 9, 10.)

Qu'on nous comprenne bien : il ne s'agit pas de renoncer à la divinité de Christ — ce serait renier ce qui fait le trait caractéristique du christianisme, comme religion absolue, définitive. — Mais on ne parviendra à la faire admettre qu'en commençant à accorder, sans marchander, à l'humanité ce que l'Ecriture lui donne de la façon la plus large. La personne une de Jésus de Nazareth est née, elle est morte après s'être développée bien sérieusement comme chacun de nous. Toute conception de la divinité qui ne tiendrait pas compte de ces faits serait antiscripturaire. Du reste le docétisme christologique ne se reflète-t-il pas sur toute la dogmatique traditionnelle? Il faudrait qu'un de nos étudiants qui ne craindrait pas le travail et dont les épaules seraient assez fortes, prît un jour pour sujet de dissertation le *docétisme et l'orthodoxie*.

Mais n'oublions pas de signaler quelques-unes des thèses de M. Pruvot : « Selon l'Ecriture, Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme. — La kénose aboutit logiquement à la négation de la divinité de Jésus-Christ. — L'anéantissement du Logos, enseigné par la kénose, est impossible à concevoir. »

Est-il bien sûr qu'en quittant la thèse de M. Pruvot pour celle de M. Reymond[1] nous passions de la dogmatique à l'histoire ecclésiastique, ou mettrions-nous le pied sur le terrain plus vaste encore de l'histoire des religions? Quoi qu'il en soit, la dissertation de M. Jules Reymond ne pèche pas par défaut d'actualité : elle a eu la bonne fortune de se discuter en même temps que l'interminable question d'Orient. Profitant de lumières récentes provenant d'une étude plus attentive de l'histoire des religions, qui ne permet d'en rejeter aucune comme ne représentant que des erreurs, M. Reymond ne se range ni parmi les admirateurs ni parmi les détracteurs systématiques de l'islam. « Le présent travail, dit-il, n'a pas d'autres visées

[1] *L'Islam et son prophète.* Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud pour obtenir le diplôme de licencié, par Jules Reymond.

que l'islamisme lui-même, et de ce colosse, qui depuis douze siècles et demi n'a cessé de progresser dans une direction ou dans une autre, il ne prétend considérer que les vingt premières années environ, et n'envisage cette période créatrice que sur une seule de ses faces. Supposant connu tout ce qui concerne le côté historique du sujet, et ne donnant du prophète aucune biographie ni longue ni brève, il s'attache uniquement à la personne religieuse de Mahomet, indépendamment des sources d'où cette personnalité est sortie et des influences qu'elle a subies, afin qu'en connaissant l'islam dépouillé des développements et des altérations dont il s'est revêtu pendant le cours de sa vie, l'on soit à même d'en apprécier la valeur, au moment où il alla pour la première fois frapper en maître aux portes des églises chétiennes de l'Orient. » La dissertation se divise en trois parties : *Le Koran et sa doctrine. — Le prophète. — L'islam.*

M. Jules Reymond fait remarquer, après M. Frédéric de Rougemont, que la théorie de l'inspiration plénière a été invoquée en faveur du Koran. Les religions humaines sont toutes les mêmes : elles se croiraient compromises, déshonorées, inefficaces, s'il leur fallait admettre que tout chez elles n'est pas exclusivement divin. Il n'y a que la religion divine par excellence, la religion de l'incarnation, qui ait osé proclamer hardiment son caractère mixte. C'est justement pour cela qu'elle est sans comparaison beaucoup plus humaine que toutes les scholastiques religieuses sans distinction d'origine. L'auteur affirme que par la doctrine de l'inspiration plénière, Mahomet interdit l'étude raisonnée et intelligente du Koran et compromet sa doctrine tout entière. Il serait grand temps que parmi nous l'on ne rencontrât plus personne marchant sur les brisées du prophète.

M. Jules Reymond rectifie plusieurs idées courantes sur le compte du Koran et de Mahomet, comme on le verra par le simple énoncé de quelques-unes des thèses. — V. Le Koran n'est pas fataliste. — VI. Mahomet n'a été ni un prophète ni un imposteur. »

Les idées courantes sur l'islam sont également combattues.

« I. L'islam, dit M. Reymond, n'a pas été conçu en hostilité au judaïsme ou au christianisme, mais dans la persuasion d'être en parfaite harmonie avec ces deux religions. — II. Il se présente comme une vigoureuse revendication de l'absolue souveraineté du Dieu unique sur l'homme et sur le monde. — III. Il prétend retourner à la religion d'Abraham, dont il méconnaît la nature transitoire et temporaire, et ignore la promesse. — IV. Il ne connaît pas que l'homme a été créé à l'image de Dieu et, ne sachant comment unir l'homme à Dieu, il accentue la toute puissance divine d'une manière dangereuse pour la liberté humaine. »

Voici comment l'auteur caractérise ce qui peut être considéré comme l'antagonisme fondamental entre le mahométisme et le christianisme.

« Ce que le christianisme montre réalisé en Jésus-Christ et par lui réalisable dans l'humanité tout entière, à savoir l'union du divin et de l'humain dans une réelle communion de vie entre Dieu et l'homme, se réalisant sur le terrain moral de la personnalité, dans le respect et par l'usage de la volonté humaine, fut toujours inconnu à Mahomet, qui par ce côté reste déiste et incapable de résoudre le dualisme que porte en èlle l'âme humaine dont les aspirations, comme des ailes impuissantes, ne parviennent jamais à l'affranchir des chaînes qui la froissent et la déchirent. Mais, refoulées d'un côté, ces aspirations profondes ne peuvent périr sans chercher par un autre chemin la satisfaction qu'on leur refuse, et lorsque la toute puissance, attribut de la divinité que Mahomet avait relevé avec le plus de force, eut été privée de ce qui lui faisait équilibre, l'islam, entraîné par un courant contre lequel il était sans secours, alla non se perdre dans les glaces d'un déisme abstrait comme on se le figure souvent, mais s'engloutir dans le panthéisme mystique des gens pieux, ou dans le panthéisme fataliste du peuple. »

Reste la délicate question des rapports du mahométisme avec les églises d'Orient qu'il supplanta. M. Reymond a été accusé de cruauté envers les vaincus. Voici les considérants qu'il fait valoir en faveur de sa sentence. « Les controverses dogmati-

ques qui occupèrent l'église pendant les premiers siècles ne sauraient être un mal puisqu'elles étaient dans la nature même des choses et elles étaient un bien dans la mesure où elles contribuaient à affermir et à développer la foi de l'église. Il y aurait témérité à en contester l'importance, et injustice à leur reprocher, d'après nos idées modernes, l'emploi de moyens généralement admis de ce temps. Mais d'autre part on ne peut oublier que, provoquées par le principe nouveau apporté par le christianisme, elles n'étaient légitimes *qu'en tant qu'elles reposaient sur un terrain chrétien et dans la mesure où elles s'y maintenaient.* »

« Or tel n'est pas précisément le caractère de ces querelles qui nous montrent l'église tout entière engagée dans une voie où la poussaient la culture dont elle était imbue, le caractère naturellement peu religieux du Grec, son génie essentiellement spéculatif, en un mot, toute cette « atmosphère morale, » comme s'exprime M. B. Saint-Hilaire, qui se dégageait de son passé, mais qui, bien loin d'avoir été la cause de sa grandeur, la poussa à sa ruine en la portant insensiblement à saisir le christianisme *par son côté intellectuel, pour n'en faire qu'une gnose nouvelle, supérieure à celle qu'enseignaient les philosophes*, mais qui n'en différait pas d'une manière radicale, un nouveau système de philosophie, mais non une nouvelle vie. Ainsi s'explique que pendant qu'elle tranchait les ardus problèmes de la dogmatique d'une manière si heureuse à tant d'égards, évêques et patriarches s'anathématisaient réciproquement, que le peuple se *passionne d'autant plus pour ces débats qu'il en comprend moins le sens et la portée*, et qu'elle ne s'aperçoit pas, tant ses forces et son attention sont occupées ailleurs, que dans la poursuite passionnée de décisions dogmatiques elle perdait de plus en plus le terrain de la foi en Jésus-Christ, pour s'aller clôturer et enfouir dans une orthodoxie qui n'avait de vivant que le nom. »

Il faudrait vraiment n'avoir pas assisté d'un œil attentif à la mort de l'orthodoxie catholique ou protestante pour être disposé à donner tort à M. Reymond. Comment résister à un esprit nouveau, quel qu'il soit, alors qu'on ne peut lui opposer

qu'une prétendue orthodoxie qu'on ne connaît même pas et dont on a renié toutes les qualités, la raison d'être et le correctif? La raison nouvelle, si fausse et incomplète soit-elle, doit toujours l'emporter sur la raison ancienne énervée et empêchée par des préjugés dogmatiques. Dans ces heures de crise, la foi et le courage passent hardiment du côté de l'incrédulité devenue forte de toutes les faiblesses des prétendus défenseurs de la vérité, qui ne savent que la compromettre sous prétexte de la mieux défendre que personne. Heureux ceux qui savent couper court à ces funestes malentendus en s'apercevant enfin que le problème n'est nullement intellectuel et dogmatique, mais avant tout religieux et moral, personnel et pratique. Il s'agit alors d'interroger à nouveau la conscience humaine, dont le verdict peut seul trancher les points débattus. C'est dans cet esprit que M. Jules Reymond dit fort bien : « Dans les controverses entre chrétiens et musulmans, il n'y a pas d'autorité commune à laquelle on puisse faire appel. *La seule base possible de discussion est psychologique et morale.* »

Il serait grand temps de s'apercevoir que le problème ne se présente pas autrement en face des adversaires modernes de l'Evangile. A quoi bon se hisser sur les cimes d'une métaphysique plus ou moins chrétienne, alors qu'on se trouve en face de bourgeois bien dotés, bien chauffés et bien nourris, qui ne connaissant plus l'aiguillon du péché sont étrangers au sentiment religieux le plus élémentaire? Quel moyen, je vous prie, de faire admettre qu'il y a un surnaturel à ces cœurs bien nés qui trouvent tout naturel de vivre d'une pareille vie? « S'il en est qui n'admettent pas l'immortalité de l'âme et la vie future, a dit un penseur, il faut croire qu'il leur en coûte fort peu et qu'ils n'ont pas grand' chose à y perdre. »

Pour en revenir à l'islamisme, M. Jules Reymond ne va-t-il pourtant pas trop loin quand il déclare, dans sa thèse VIII, « rapproché du christianisme oriental du VIIe siècle, l'islam, pris dans son ensemble, apparaît comme une *réformation* du christianisme alors existant? » L'auteur n'a pourtant pas voulu statuer entre l'islamisme et le christianisme des rapports qui rappellent même de loin ceux qui existent entre le mouve-

ment du XVIe siècle et l'Evangile? Si on consulte l'histoire, l'action du mahométisme paraît n'avoir été qu'exclusivement négative. Le mot *réaction* aurait été plus juste que celui de réformation qui paraît avoir décidément trahi la pensée de l'auteur.

Voici une dissertation [1] qui pourrait être considérée à quelques égards comme une contre-partie de la précédente. Elle nous transporte encore en Orient, mais dans l'Orient chrétien. M. Paul Trivier a voulu signaler, à l'occasion de la vie et de l'influence de Cyrille Lucar, patriarche de Constantinople, le contre-coup au sein des églises d'Orient de l'œuvre réformatrice du XVIe siècle en Occident. Comme introduction à cette étude, dit l'auteur, nous avons pensé bien faire en jetant d'abord un coup d'œil rapide sur l'état de l'église orientale à l'époque de Cyrille Lucar. Dans un second chapitre, nous raconterons la vie de ce patriarche; dans un troisième, nous examinerons ses doctrines, et enfin nous terminerons par une histoire aussi courte que possible des différentes manifestations par lesquelles s'exprima la réaction orthodoxe qui se produisit au sein de l'église orientale et dura bien des années après la mort de Cyrille Lucar. — Pour l'étude de ce sujet à divers égards assez lointain, l'auteur a su mettre à profit les travaux allemands les plus récents, mais sans réussir à dégager une conception bien nette de faits assez confus et généralement peu connus.

Venons-en à une dissertation dont le titre [2] est suffisamment caractéristique pour qu'il ne soit pas difficile de la classer. M. Jules Bovon s'est résolument lancé dans l'examen attentif et approfondi de toutes les questions actuelles qui font redouter à tant de monde d'aborder le champ si hérissé d'obstacles de la critique contemporaine; conformément à une maxime, qu'elle a trop rarement l'occasion de mettre en pratique, la fortune a amplement favorisé le téméraire. Qu'on en juge plutôt

[1] *Un patriarche de Constantinople au dix-septième siècle.* Cyrille Lucar, sa vie et son influence (1572-1638), par Paul Trivier. Lausanne, Siméon Genton, imprimeur-éditeur, 1877.

[2] *La personne de Christ d'après Strauss et l'école de Tubingue,* présentée à la Faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud, pour obtenir le diplôme de licencié, par Jules Bovon.

par quelques extraits que nous ne craindrons pas de multiplier.

L'auteur débute dans son introduction par faire équitablement la part de tout le monde. Si la scission entre le Christ de l'église et le Christ idéal — centre autour duquel tourne toute l'œuvre de la critique négative — est d'origine hégélienne, l'histoire antérieure de la théologie l'avait préparée et provoquée. C'est là qu'avait conduit d'abord l'exagération du principe formel de la réformation. « Ne saisissant plus le christianisme comme démonstration d'esprit et de puissance, l'apologétique doit se rabattre sur la preuve externe, qu'elle cultive dès lors avec une sollicitude inquiète et méticuleuse. Au lieu de mettre Christ en contact direct avec les âmes, on ne savait fonder sa divinité que sur l'autorité des Ecritures, telle que la garantissait une théorie fort rigoureuse de l'inspiration. C'est ainsi que, pour Calov, le Saint-Esprit a dicté aux auteurs sacrés même les renseignements historiques qu'ils nous fournissent; c'est lui qui a jugé à propos d'indiquer certains faits pour en retrancher d'autres, de choisir telle expression plutôt qu'une autre. Tous les mots de l'Ecriture ont été directement inspirés par lui; aussi ne saurait-elle contenir la plus légère erreur, puisque les auteurs sacrés n'ont été que les mains et les plumes de l'Esprit, lequel ne peut se tromper. On fondait cette théorie de l'inspiration sur l'accomplissement des prophéties, sur la sainteté des apôtres et les miracles qu'ils ont accomplis, et surtout sur les effets bienfaisants de la Bible, sans remarquer qu'en bonne logique ces derniers ne prouvent que la vérité générale des doctrines de l'Ecriture et n'excluent nullement les erreurs de faits ou de contradictions entre les récits. De ce que la Bible m'édifie, il ne suit en aucune façon que l'histoire de la confusion des langues ou tel autre événement de ce genre corresponde strictement à la réalité. Cette argumentation présentait d'ailleurs un danger bien plus grave. L'inspiration n'étant que la conséquence de l'authenticité des livres saints, et cette dernière ne pouvant être établie que par voie de recherches critiques, nécessairement incertaines, il en résulte que le christianisme tout entier se trouvait transporté sur ce terrain vacillant et que la plus petite inexactitude bien constatée dans

les documents bibliques suffisait pour ruiner tout l'édifice de la foi. Du reste, il était chimérique de ne vouloir fonder la vérité chrétienne que sur des arguments externes. La preuve historique ne peut exiger que ce qu'elle donne, une foi historique en des faits passagers ; l'absolu ne saurait se déduire du relatif, ni le nécessaire du transitoire. C'est ce que Lessing proclame avec force dans sa célèbre controverse avec le pasteur Gœtze, l'un des plus fougueux représentants des théories de Calov. « Les vérités historiques accidentelles ne peuvent jamais servir de preuve pour les vérités nécessaires de la raison. »

Tandis que tant d'hommes à cheveux blancs en sont encore à considérer la doctrine de l'inspiration plénière comme le chérubin destiné à éloigner l'erreur du sanctuaire de l'orthodoxie, n'est-il pas instructif de voir un jeune homme briser l'épée redoutable et établir que la prétendue gardienne n'a servi qu'à introduire l'ennemi dans la place? Le signal de la réaction en faveur de l'idée était donné; seulement on allait tomber dans l'erreur opposée au défaut qu'on combattait. « Si les orthodoxes ne s'étaient appuyés que sur l'élément historiques, leurs adversaires ne voient dans le christianisme qu'un système de vérités éternelles et nécessairement indépendantes de la personne de son fondateur; celle-ci peut subsister ou tomber sans que la religion qu'il a prêchée en soit le moins du monde entamée. C'est ainsi que les exagérations de la scolastique luthérienne provoquèrent celles de l'idéalisme; un excès en appelle un autre; l'étroitesse de l'orthodoxie a toujours été le plus sûr auxiliaire du rationalisme et de l'incrédulité. »

M. Bovon fait observer que l'ancienne école de Tubingue, celle de Storr, renchérit encore sur l'intellectualisme déjà fort accusé de l'orthodoxie. « C'est dans cet intellectualisme que Baur fut élevé et qu'il vivait encore quand il publia ses premiers travaux. Or, dans un tel système, le moindre doute sur l'inspiration littérale des livres saints peut être fatal à tout l'édifice de la foi. On comprend donc qu'après avoir pesé la doctrine de ses maîtres et l'avoir trouvée scientifiquement trop légère, pressé d'ailleurs de relever les droits méconnus de

l'idée et d'arracher l'esprit à l'esclavage de la lettre, le chef de la nouvelle école se soit lancé sans contrepoids dans les excès d'idéalisme critique qui caractérisent sa théologie. » Le lecteur expérimenté trouvera sans peine autour de lui le nom d'hommes moins illustres que Baur qui sont sortis de l'enceinte du christianisme exactement par la même porte. En tout cas, il est bien établi que c'est l'intellectualisme de l'orthodoxie appuyé sur l'inspiration plénière qui a provoqué et justifié les excès de l'idéalisme critique.

Le second facteur qui a favorisé l'invasion de l'idéalisme, c'est la christologie luthérienne. Comme cette christologie est encore en faveur chez nous, non-seulement auprès du peuple, mais aux yeux de beaucoup de théologiens qui se croient réformés, sans savoir la distinguer de la doctrine beaucoup plus équilibrée de leur propre église, on nous pardonnera encore une citation un peu longue. Hélas ! on ne sera pas en droit de nous reprocher de reproduire à plaisir de ces choses que tout le monde sait ! « Partant de l'hypothèse, dit M. Bovon, que le Verbe s'est incarné tout entier et d'un seul coup dans l'enfant Jésus, on ne pouvait sauvegarder l'unité personnelle de Christ qu'en statuant une transmission des propriétés de l'une des natures à l'autre. Seulement, comme la créature ne saurait imposer ses limites au créateur, cette transmission n'était pas conçue comme réciproque, et les attributs divins se communiquaient seuls à la nature humaine pour la glorifier. C'est ainsi, expliquait-on par des exemples, qu' « au moment de la conception, l'humanité de Jésus-Christ jouissait déjà de sa gloire à la droite du Père. Dans le sein de Marie, le corps de Jésus était déjà présent partout ; après la résurrection, il gisait encore dans le sépulcre, et pendant le supplice de la croix, il était à Athènes, et gouvernait le monde.

« Vaporisant l'humanité de Christ, on s'habitua à ne voir en lui qu'un être divin, puis une idée divine. et comme, d'autre part, la réalité de son existence terrestre était à l'abri de toute attaque, il n'y avait qu'un pas à faire pour tomber dans la distinction moderne du Jésus historique et du Christ idéal. On comprend dès lors que cette conception de Hegel ait été si fa-

vorablement accueillie par la théologie allemande, qu'un Strauss ait pu si longtemps s'imaginer que, en s'en prenant à la personne de Jésus, il n'attaquait pas l'essence du christianisme, et que, jusqu'à la fin de sa vie, Baur se soit rangé, de la meilleure foi du monde, parmi les représentants de la science protestante pure et authentique. »

Il importait de signaler un peu longuement la cause occasionnelle du mal, afin que ceux qui s'en plaignent le plus puissent bien s'en prendre à eux-mêmes comme aux principaux auteurs responsables.

Du reste, M. Bovon n'exagère rien; la philosophie de Hegel demeure bien à ses yeux le principe moteur de la grande évolution critique. Seulement ceux qui s'en firent les organes n'eurent qu'à manœuvrer sur le terrain admirablement préparé de longue date par l'intellectualisme et le docétisme de l'orthodoxie dégénérée en scolastique. La philosophie de Hegel n'a pas de place sérieuse pour Jésus; le Seigneur n'est que le prétexte, et non l'objet de la foi chrétienne. Le véritable Homme-Dieu, c'est l'humanité, seul organe adéquat de l'idée, en qui seul l'absolu prend conscience de soi. En conséquence, les critiques qui s'inspirèrent du hégélianisme pour rendre compte des origines du christianisme ne surent voir que les nombreuses évolutions de l'idée en faisant complétement abstraction de la personne vivante du fondateur qui, après les avoir fort gênés, devint le roc ferme sur lequel vinrent se briser tour à tour les nombreuses combinaisons de ces esprits ingénieux qui n'avaient pas su en faire la pierre angulaire de l'édifice.

Dans une première partie consacrée à la plus ancienne *Vie de Jésus* de Strauss, M. J. Bovon donne une analyse de l'ouvrage et une critique du système mythique. Voici deux thèses qui résument la pensée de l'auteur : « VI. Pris en soi le mythe pourrait fort bien servir de porteur à la révélation divine. Si le système de Strauss est inapplicable au christianisme, 1° c'est parce que ce dernier est né chez un peuple et dans une époque dont les caractères historiques sont incompatibles avec une formation mythique; 2° parce qu'il est l'expression d'un

fait divin, tandis que le mythe ne saurait être conçu que comme forme concrète d'une *vérité* divine. — VII. L'axiome de l'école qu'un fait historique accidentel ne peut être le porteur de la vérité absolue n'est pas applicable au christianisme, puisque celui-ci suppose précisément que Dieu est intervenu dans le monde, par un fait concret, pour sauver les hommes. La nécessité de cette intervention se fonde sur l'universalité du péché et sur l'impuissance de l'homme à s'en délivrer par lui-même. »

La seconde partie de la dissertation est consacrée à l'examen des travaux de Baur et de ses disciples. Travaillant indépendamment de Strauss et partant d'un autre principe, le chef de l'école de Tubingue procède avec plus de lenteur et en s'étudiant à tenir compte des faits. Le point de départ de Baur est la christologie hégélienne. Tandis que Strauss s'est borné à ruiner le christianisme sans l'expliquer, Baur prétend être *positif ;* il ne veut démolir qu'en construisant. Tout son effort vise donc à rendre historiquement compte des origines du christianisme sans être obligé de recourir au miracle qu'il ne saurait admettre. On sait avec quelle ardeur les docteurs de Tubingue ont travaillé à présenter sous un jour tout nouveau la première littérature chrétienne qui nous a été conservée dans le Nouveau Testament. Rabaissant le point de départ jusqu'à ne faire de Jésus qu'un simple juif, on s'efforce de gagner tout le temps possible pour la composition de nos divers écrits canoniques, afin que ce qui ne doit pas être expliqué par le miracle, savoir le christianisme, résulte nécessairement du développement dialectique des antithèses en présence pendant le premier et le second siècle. M. J. Bovon a fort bien montré comment, en dépit de tous ces efforts, l'école a été obligée d'aboutir à des résultats tout autres que ceux qu'elle avait en vue. « Pour écarter le miracle des origines, elle avait rabaissé Christ et ses disciples au rang de sectaires juifs, ce qui la forçait de mettre sur le compte de l'apôtre des gentils tous les éléments originaux de la religion nouvelle. Et pourtant l'école tenait à faire de Jésus le fondateur réel du christianisme. Sous l'empire de cette double exigence, nous la voyons successivement relever Paul au détriment de Christ (Schwegler), puis les mettre

les deux sur la même ligne (Planck), pour rendre enfin à l'apôtre la place de disciple et de serviteur qu'il s'assigne lui-même. Toutefois Ritschl ne peut obtenir ce résultat qu'en reportant l'antithèse jusque dans le sein de Jésus et, pour sauver l'unité de conscience du fondateur du christianisme, il se voit forcé, dans la seconde édition de son ouvrage, d'abandonner l'idée tubingienne de l'antagonisme de Paul et des douze, et de proclamer, avec l'authenticité du quatrième évangile, le caractère surnaturel de la personne du Sauveur. C'est ainsi que, poussée de système en système par ses contradictions internes, la christologie de l'école ne donne un portrait concordant de Jésus qu'après s'être reniée elle-même en rentrant, avec Ritschl, dans le point de vue évangélique.

L'auteur n'a pas négligé de signaler dans un chapitre spécial les efforts instructifs auxquels Baur lui-même a dû se livrer pour enrayer le mouvement qui emportait son école vers une dissolution éclatante. « Tout système historique sur les origines de l'église se condamne lui-même, s'il ne fait de Jésus le fondateur du christianisme. Baur l'a bien senti ; de là ses efforts prodigieux pour rattacher ses théories à la personne du Christ. Mais il n'aboutit qu'à creuser un abîme entre elle et le développement historique préparatoire et postérieur, et, reculant l'antithèse jusqu'au point du départ, il déchire en deux la conscience religieuse et l'unité personnelle du Sauveur. Sans Jésus, son système est sans valeur, puisqu'il renonce d'avance à la solution du problème ; avec Jésus, il éclate de toutes parts sous le poids d'insolubles contradictions, et Baur ne peut échapper à l'un de ces dangers que pour retomber plus complétement dans l'autre. Tel est le cercle fatal où se consume sa critique, la personne de Christ est le rocher contre lequel se brisent les théories et les efforts destructeurs de l'école. »

« Malgré les efforts opiniâtres de son chef, l'école se dissout donc d'elle-même. Triomphante tant qu'elle ne s'attache qu'aux phases postérieures du procès, il faut pourtant bien qu'elle sorte de son vague christologique et qu'elle rattache le christianisme à son fondateur. Mais, dès qu'elle aborde ce problème, elle se voit forcée d'assigner une date toujours plus ancienne à

l'évangile primitif, et la personne du Christ biblique se dresse devant elle comme un obstacle infranchissable. Il ne lui reste alors que deux partis à prendre : ou bien reconnaître franchement le miracle des origines et rentrer, avec Ritschl, dans le point de vue évangélique ; ou, mettant tout sur le compte de la tromperie et du hasard, tomber, avec Volkmar, dans des fantaisies critiques que réprouve toute science digne de ce nom. »

La troisième partie de cette dissertation est consacrée d'abord à la *seconde Vie de Jésus*, de Strauss. M. Bovon fait voir comment le célèbre critique, en essayant de concilier le mythisme et la critique de tendance de Baur, vient se briser à son tour contre l'obstacle qu'il avait entrevu au début de ses travaux. Il n'avait eu recours à sa théorie des mythes que pour éviter d'attaquer le caractère moral de Jésus et des apôtres. Maintenant il fait planer sur les apôtres les plus graves soupçons de tromperie et il attaque le caractère moral de Jésus lui-même.

Après avoir caractérisé les plus récentes vies de Jésus, celle de Schenkel et celle de Keim, M. Bovon montre que ce dernier n'a pas mieux réussi que ses prédécesseurs à rendre humainement compte du christianisme. Keim est obligé de ramener les visions des premiers fidèles, ayant pour objet le ressuscité, à l'action personnelle du Christ glorifié. « Mais, remarque excellemment M. Bovon, qu'un homme se soit montré après sa mort à ses amis et disciples, et que de ces apparitions soit sortie une religion dont l'influence a bouleversé le monde, c'est un fait sans analogie dans la marche ordinaire des choses; un tel phénomène échappe absolument aux lois jusqu'ici constatées des qualités et énergies de l'esprit humain. D'autant plus significatif est-il d'en voir la réalité proclamée par un critique pour qui « le cours permanent du monde est ordonné de Dieu, » et qui se refuse à admettre un acte isolé qui le romprait. Pour rendre compte de l'événement central que, dans tous les temps, apôtres, défenseurs et adversaires de notre foi, depuis saint Paul jusqu'à Strauss, ont considéré comme le pivot du christianisme, Keim est donc forcé, tranchons le mot, de revenir au miracle. C'est ainsi que son système éclate de

toutes parts, c'est ainsi que l'effort le plus sérieux qui ait été fait jusqu'ici pour dépouiller le Christ de sa divinité spécifique, tout en lui laissant son auréole de gloire, n'aboutit qu'à prouver la complète inutilité de l'entreprise. Il n'est possible de sauver la dignité de notre foi, d'expliquer scientifiquement le christianisme et son action régénératrice, qu'en arrachant Jésus aux limites de l'humanité pure pour le faire asseoir, fils de l'homme et fils de Dieu, sur le trône de celui dont il est la parole et la vivante image. »

On voit que M. Bovon a eu la main heureuse ; il ne se lasse point de mettre le doigt sur le point faible de cette critique, si fière de son impartialité, sur le préjugé naturiste, sur l'horreur du miracle. On se plaît à répéter souvent : mais montrez-nous donc un miracle, un miracle bien constaté par une académie, nous nous rendrons aussitôt. On ne s'aperçoit pas même qu'une constatation de ce genre serait sans portée morale et religieuse. Ce fait surnaturel qu'on réclame à l'envi a pris place dans le cœur même de notre histoire. Les efforts impuissants de toute l'école de Tubingue pour expliquer le christianisme humainement sont la démonstration la plus éloquente en faveur du surnaturel. Aussi longtemps qu'on n'aura pas réussi à expliquer naturellement ce fait — et il est douteux que d'autres réussissent là où l'école de Tubingue a échoué avec tant d'éclat, — la cause du surnaturel ne sera en rien compromise. Quant aux autres miracles qui ont précédé ou suivi la Venue, ils ont plus ou moins d'importance suivant la position qu'ils occupent à l'égard de ce grand fait. Il ne s'agit pas de les compter, mais uniquement de les peser après avoir commencé par les constater; c'est là ce qu'on ne cesse de répéter à d'habiles déclamateurs qui ont d'excellentes raisons pour ne pas vouloir entendre. Il est infiniment plus commode de se blottir derrière la baleine de Jonas, la lance au poing et l'ânesse de Balaam entre les jambes, afin qu'il ne manque rien au tableau. Voici venir, au bon moment, en vrai Nathanaël, un darbiste pur de toute culture théologique, ne connaissant pas le premier mot de l'orthodoxie dont il ne croit être le champion, pour faire ressortir par ses préjugés théopneustiques, combien il est peu sage aux hommes évangéli-

ques de s'engager dans des difficultés soulevées comme à plaisir. Passons à la question préalable, messieurs! Il s'agit de savoir en tout premier lieu si votre cœur et votre conscience ont parlé en présence de Christ. Jusqu'à ce que nous ayons votre réponse nous ne saurions nous entendre ni sur l'idiome, ni sur le style de l'ânesse classique, et cela pour une raison très simple, c'est que nous ne parlons pas les uns et les autres la même langue.

M. Bovon a fort bien montré que loin d'exclure le surnaturel une étude attentive et impartiale de l'histoire le réclame. « L'étude des origines du christianisme, dit-il dans sa thèse VIIIe, doit être soumise aux mêmes procédés historiques que celle d'un événement quelconque de l'histoire profane. Loin d'impliquer la négation *a priori* du miracle, cette règle l'exclut bien plutôt. — IX. Le miracle fait partie intégrante de tout système philosophique qui admet la liberté morale ; il ne peut être logiquement exclu que par une conception strictement déterministe de l'univers. Or comme le déterminisme n'aboutit qu'à éterniser le mal et le fini, il en résulte que le miracle seul permet d'assigner un but à la fois moral et raisonnable à la marche de l'histoire et au développement de l'humanité. »

Mais si M. Bovon a su mettre en pleine lumière l'échec éclatant de l'école de Tubingue, il se garde de diminuer en rien les services notables qu'elle nous a rendus. « Baur et ses disciples, dit-il, ont les premiers fondé sur une base sérieusement historique l'étude de la vie et de la personne du Sauveur... Baur le premier pose le pied sur le sol du réel; en établissant l'authenticité des grandes épîtres et de plusieurs fragments des synoptiques, il donne à l'étude de la vie de Jésus une base historique sûre, d'où la théologie évangélique contemporaine est partie pour reconquérir le terrain perdu. Il est intéressant de constater que les travaux critiques provoqués par Baur ont pris une direction de plus en plus positive, en sorte que le christianisme évangélique est sorti de cette crise rajeuni, retrempé, se possédant mieux lui-même, connaissant mieux sa richesse et l'inébranlable solidité du fondement de sa foi. » Voilà de ces services notables que sait rendre la critique à ceux qui, osant la regarder

en face, en attendent les arrêts, quels qu'ils soient, sans peur et sans reproche. Finira-t-on par comprendre que les chrétiens appelés à travailler constamment au renouvellement du monde ont un besoin pressant d'un grand air tonique et vif, de bains froids et de douches parfois, tandis qu'ils s'étiolent et se paralysent au régime énervant de la serre chaude et des sacristies prévenant soigneusement tout contact avec le monde extérieur ?

M. Bovon signale un autre service que l'école de Tubingue a rendu à l'Evangile et cela sur un point capital. « En face de l'ancienne orthodoxie pour qui le Christ n'était trop souvent qu'une sorte de météore tombé du ciel, être divin dans le cœur duquel ne s'étaient jamais agités les sentiments et les passions de l'homme, Strauss, Baur et ses disciples ont ouvert à la christologie un champ tout nouveau, en analysant l'influence des milieux où Jésus a vécu, en insistant sur le caractère vraiment humain de sa vie religieuse et morale, en suivant pas à pas l'histoire de ses luttes, de ses tentations, du développement progressif de son caractère et de son œuvre. Ce sont autant de conquêtes précieuses que la théologie moderne ne se laissera plus arracher. Il est aujourd'hui manifeste qu'on ne saurait parvenir à l'intelligence de la personne de Jésus en la construisant à priori, en partant des profondeurs insondables de l'essence divine pour en déduire spéculativement les qualités et attributs du Fils. Notre tâche est bien plutôt de nous fonder tout d'abord sur les documents bibliques, de nous attacher avant tout à l'histoire, au fait concret, aux données évangéliques sur le caractère et sur l'œuvre du Sauveur, pour nous élever méthodiquement et par degrés de l'humanité jusqu'à la nature divine. Plus cette étude historique sera consciencieuse et l'analyse psychologique qu'elle provoque exacte et profonde, mieux aussi nous comprendrons comment Jésus, le Fils de l'homme, peut être en même temps le Fils unique de Dieu. C'est parce que les critiques de Tubingue sont restés à mi-chemin dans cette voie qu'ils se sont engagés dans des contradictions sans issue. En creusant ce problème on arrivera bientôt à reconnaître, à la suite des évangélistes et des apôtres, que si

Jésus-Christ nous fut semblable en toutes choses, il le fut « ex- » cepté le péché, » et que cette exception, condition négative de sa sainteté, lui donne une place à part et fait de lui le vrai Fils de l'homme en qui peut s'incarner le Verbe divin. C'est ainsi que, partant du fait concret pour pénétrer par degrés dans les profondeurs de l'essence du Christ, nous nous élèverons jusqu'à l'intuition d'une personnalité divino-humaine qui nous donnera la clef des énigmes de l'histoire évangélique et nous permettra de comprendre les documents sans les mutiler. »

Nous ne prendrons pas congé de ce travail important sans le signaler comme ce qu'il y a en français, à notre connaissance, de plus complet et de plus récent sur l'école de Tubingue. Nous avons eu assez d'éloges intéressés : il est temps de se familiariser avec l'histoire vraie dans la société de ceux qui, au lieu de répéter quelques phrases banales et de seconde main, se sont donné la peine de l'étudier dans les sources.

Nous ferons de moins larges emprunts à la dernière des dissertations dont nous avons à parler [1], non pas que ce travail soit moins important et moins intéressant que ceux qui précèdent, mais parce que la nature de cette thèse ne s'y prête guère. M. Bridel nous entraîne sur les hauteurs de la philosophie transcendantale, le moyen, je vous prie, de faire des extraits d'une analyse elle-même fort complète et fort serrée. Tout au plus pourrons-nous signaler ce qu'il y a dans cette dissertation, en laissant aux curieux le soin d'aller voir.

La première partie (*le bien suprême et la condition de sa réalisation : liberté, immortalité, Dieu*) est un exposé complet de la philosophie de Kant en vue d'aboutir à la seconde (*le mal radical et sa défaite*) qui s'occupe spécialement de la philosophie religieuse. M. Bridel justifie en ces termes le grand rôle qu'il attribue à la conception religieuse dans tout le kantisme. « Le choix d'un pareil point de vue, dit-il, pour aborder la philosophie de Kant est loin du reste d'être purement arbitraire. C'est au fond l'intérêt religieux, moral (pour Kant ces deux mots sont à peu près synonymes) qui inspire tout son système, de sorte qu'on

[1] *La philosophie de la religion de Immanuel Kant.* Etude présentée à la Faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud, par Ph. Bridel.

pourrait presque dire avec *Fries* que la philosophie de Kant est proprement dans son ensemble une philosophie de la religion. Les œuvres capitales de ce philosophe, les trois critiques, se terminent chacune par une affirmation des idées religieuses de la liberté humaine, de l'immortalité, de Dieu. On sait aussi que Kant mettait un grand intérêt à son cours de théologie rationnelle (*philosophische Glaubenslehre*) et le donnait de préférence aux futurs pasteurs, désirant leur communiquer ses idées religieuses et par eux les répandre dans le peuple. Enfin dans la *Critique de la raison pure* (pag. 622) déjà il signale comme formant la tâche entière de la raison trois questions que plus tard dans une lettre au théologien Stœudlin (pag. 519, mars 1793) il indique de nouveau (en y ajoutant comme appendice la question anthropologique : qu'est-ce que l'homme ?) comme constituant le champ entier de la philosophie pure : que puis-je savoir? (métaphysique) — que dois-je faire (morale) — que puis-je espérer? (religion). Il remarque lui-même que, tandis que la première de ces questions est purement théorique et la seconde purement pratique, la troisième participe à la fois de ces deux caractères, réunit ces deux intérêts. N'est-ce pas là, signaler cette dernière comme le couronnement, le but de tout le système ? »

Bien que la religion lui paraisse jouer le plus grand rôle dans la philosophie de Kant, M. Bridel n'en consacre pas moins, à l'usage de son public apparemment, tout son *avant-propos* à établir que son étude a bien droit de cité dans une faculté de théologie. Il est ainsi conduit à discuter la question difficile des rapports de la philosophie et de la théologie. Les deux sœurs immortelles lui font l'effet de vouloir décidément rompre ménage, nous avons l'air de vouloir revenir à ce triste temps où Guillaume Occam pouvait déclarer, sans faire scandale, que telle proposition peut être en même temps fausse en philosophie et vraie en théologie, ce qui revient à admettre l'existence de deux vérités différentes.

M. Bridel ne peut prendre son parti d'un divorce définitif ; et il est tout disposé à distribuer également les torts qui ont amené l'incompatibilité d'humeur. « La théologie s'est crue une

science d'autorité, dans un sens qui est une impossibilité absolue... Quant à la philosophie, elle ne s'est pas moins fourvoyée lorsqu'elle a cru être une *science créatrice :* aucune science ne crée, elle doit se borner à systématiser les faits quand ils ont été constatés... De tout cela découlent naturellement les deux principes suivants : 1° la philosophie ne peut se refuser de prendre pour base la connaissance des faits, et elle ne saurait négliger un certain ordre de ces faits, sans fausser ses propres résultats ; 2° aucune science particulière ne saurait se passer du concours de la philosophie pour ordonner les matériaux que lui fournissent l'observation ou l'histoire. La théologie, du moment qu'elle prétend au titre de science, ne saurait échapper à cette nécessité générale. Mais il y a plus : les faits historiques qu'étudie la théologie sont d'une nature si exceptionnelle; bien qu'ils soient particuliers, spéciaux, leur existence tient si intimement à l'essence dernière et à l'ensemble de toutes choses, qu'on ne peut en faire une étude féconde et sûre que si l'on a déjà *pour base* une connaissance générale, au moins critique et négative, des principes SUPÉRIEURS. L'impossibilité d'aborder l'étude du fait chrétien avec une impartialité absolue est manifeste : *Strauss* et *Renan*, qui tous deux ont prétendu le faire, fournissent précisément la preuve de l'impossibilité de cette entreprise. Le fait chrétien apparaît radicalement différent suivant qu'on admet ou non le miracle, la personnalité de Dieu, l'existence du mal moral. Or ces questions sont trop vitales pour que le savant puisse réellement n'avoir pas pris parti à leur sujet, et si son parti pris ne doit pas être le résultat du simple arbitraire, de son tempérament naturel, ou de la tradition qui pèse sur lui, *il faut que ce soit celui d'un travail philosophique plus ou moins conscient et systématique.* »

Malgré ses louables efforts il est bien à craindre que M. Bridel n'ait pas mieux réussi que d'autres à satisfaire les intéressés. Le chrétien, qu'il soit ou non philosophe, ne lui accordera jamais l'existence de principes *supérieurs* dont la connaissance générale doive servir de base à l'étude féconde et sûre des faits particuliers et spéciaux dont la théologie s'occupe. Nous en tombons aisément d'accord, le champ de la philosophie est

plus général, plus étendu que celui de la théologie. Mais c'est le propre même du christianisme — religion qui nous enseigne l'union morale du divin et de l'humain — de ne pouvoir rien admettre qui lui soit supérieur. Et puis, avons-nous bien entendu, bien compris? M. Bridel dit fort justement que le fait chrétien apparaît radicalement différent suivant qu'on admet ou non le miracle, la personnalité de Dieu, l'existence du mal moral. Or si nous comprenons la pensée de notre auteur, *avant d'aborder* le christianisme il faudrait que le néophyte se fût formé, d'une façon théorique et abstraite, des opinions sur ces questions vitales par « *un travail philosophique plus ou moins conscient et systématique.* » N'est-il pas à craindre que l'étude préalable n'absorbât tant de temps qu'il n'en resterait plus pour aborder ensuite la question religieuse?

Et puis, quelles seraient les ressources du philosophe pour se livrer à ce « travail philosophique plus ou moins conscient et systématique » qui aurait pour résultat de lui donner des lumières sur la question des miracles, de la personnalité de Dieu et de l'existence du mal moral? D'après une déclaration de la page précédente, M. Bridel ne voit dans la philosophie qu'une simple méthode; il ne paraît pas lui accorder de principe réel, lui appartenant en propre; non-seulement à l'égard de la théologie, mais en face de tous les autres domaines de la connaissance, son rôle serait exclusivement *formel.* « La philosophie, dit-il, n'est à proprement parler que la méthode scientifique elle-même élevée à sa suprême puissance, la systématisation dernière (réalisable ou non) de tous les faits connus de quelque ordre qu'ils soient. »

Avant donc d'avoir un système philosophique sur le miracle, sur la personnalité de Dieu, sur l'existence du mal moral, il faut que ces faits aient commencé par s'imposer à nous autrement que par des considérations philosophiques. Avant de solliciter notre travail de systématisation ils doivent avoir débuté par faire acte de présence en s'imposant à nous. La chose est tellement vraie que tout le travail philosophique du chrétien consiste à légitimer ces faits fondamentaux, tandis que tous les efforts du philosophe non croyant visent à les nier. A quoi bon

s'en défendre? Il n'y a pas plus d'impartialité chez le premier que chez le second; d'un côté comme de l'autre on a déjà pris parti sur le terrain moral et religieux, avant d'aborder le travail proprement scientifique. Celui-ci se borne à justifier chez les uns, comme chez les autres, des convictions arrêtées qui sont nées ailleurs. La question est en tout premier lieu *morale et religieuse;* il n'y a pas de travail philosophique qui puisse aboutir à prouver la personnalité de Dieu, et encore moins l'existence du mal moral, pour des hommes chez lesquels la vie religieuse et celles de la conscience sont décidément éteintes sans retour. Comment M. Bridel réussirait-il à prouver la liberté à un homme qui serait à tel point déjà la proie du déterminisme pratique qu'il ne sentirait plus que la vie morale obéit à d'autres lois que celles de la mécanique? Et comment s'y prendre pour faire admettre la liberté de Dieu, se manifestant par des miracles, à des personnes qui n'admettent plus la liberté de l'homme? Reste, il est vrai, l'expédient de M. Renan, faire dresser un procès-verbal en règle, recourir à des aveugles pour trancher un problème délicat sur la lumière et les couleurs. Mais qui peut ignorer que de tous temps les académies ont eu des arguments décisifs réfutant des idées nouvelles qui dérangeaient leur manière de penser? Quand Napoléon Ier demanda un rapport sur la question de savoir si l'idée des bateaux à vapeur était pratique, ne lui fit-on pas voir par A + B que c'était là une chimère dont il fallait bien se garder? Il n'y a rien à répondre à ces beaux arguments à priori; il est juste, il est naturel que du point de vue inférieur auquel on est placé on s'obstine à repousser les inventions, les idées nouvelles jusqu'à ce que celles-ci aient conquis leur place au soleil en s'imposant dans le domaine des faits. Mais il convient à ceux qui sont placés à un point de vue supérieur d'être indulgents, de ne pas exiger des adversaires plus qu'ils ne peuvent donner et surtout de ne pas prétendre leur faire accepter la vérité par des méthodes qui la renversent. Quant à ceux qui prétendent nous donner comme introduction, avant-garde du christianisme une philosophie qu'ils auraient formulée à priori sans se préoccuper de la tradition chrétienne, il ne leur man-

que pour gagner notre confiance que d'arriver en droite ligne de l'Australie ou du Thibet, au lieu de sortir du milieu de nous.

En tout ceci M. Bridel aurait bien pu laisser subsister comme un dernier glaçon d'intellectualisme condamné à se fondre après bien d'autres dans un commerce intime avec le moralisme fécondant du sage de Königsberg.

Mais n'allons-nous pas trop loin de notre côté ? Est-il donc bien sûr que notre auteur soit complétement tombé dans la méprise que nous lui reprochons ? M. Bridel fait à son tour à Kant un reproche qui a été trouvé étrange et déplacé. Il constate que, en donnant à l'idée de Dieu une fonction purement *régulative* qui l'exclut de toute application aux détails de la vie comme nuisible à la morale, il a nié toute vie religieuse dans le sens vrai du mot « de sorte que, malgré quelques élements incontestablement supérieurs, Kant retombe ainsi dans le déisme absolument stérile. »

« C'est surtout lorsqu'il s'agit du salut, poursuit M. Bridel, que cette stérilité devient manifeste, car elle finit par pousser le système à une contradiction évidente. En constatant la présence du mal radical dans le cœur de l'homme, Kant se trouvait en présence d'une antinomie : l'homme est corrompu jusqu'au fond de son être, et néanmoins aujourd'hui encore la loi morale se fait entendre à lui de la part de Dieu et lui impose le devoir d'être saint. La seule manière légitime de résoudre cette antinomie était de dire : l'homme doit devenir saint, dans l'état où il se trouve actuellement il ne saurait le devenir par lui-même, mais assuré que la loi morale n'exige de lui rien que de très légitime, il doit tenir pour certain, sans comprendre bien comment, que l'auteur même de cette loi tient en réserve pour lui le secours qui lui est nécessaire pour arriver à la régénération, et qu'il peut compter avec confiance sur ce secours divin, s'il désire sincèrement de parvenir à la sainteté. Une fois arrivé là, un dernier pas devient nécessaire. Pécheur, l'homme n'a aucun droit à réclamer ce secours du Dieu qu'il a offensé ; s'il peut y compter néanmoins, — et ce qui lui garantit qu'il le peut c'est précisément qu'il en a besoin pour pouvoir faire ne fût-ce qu'un pas dans la voie de la régénération, — il faut que

Dieu lui ait pardonné avant cette régénération même, afin précisément que cette régénération devînt possible ; il faut qu'il lui ait pardonné gratuitement, qu'il l'ait racheté. En faisant *ce raisonnement*, Kant serait arrivé au dernier sommet de la spéculation religieuse, il aurait formulé en idée le sentiment de confiance au secours rédempteur et régénérateur de Dieu, sentiment qui forme le terme suprême auquel arrive la foi morale et qui ne peut plus être fortifié, enrichi, déterminé que par la connaissance historique du Rédempteur, gage en même temps qu'organe de l'activité restauratrice de Dieu en faveur de l'humanité. »

Après avoir provoqué les réclamations des théologiens, M. Bridel est en butte à celles des philosophes. « Permettez, répond la *Critique philosophique*, qui s'est donné pour mission d'inaugurer un criticisme français, n'allons pas si vite ; restez chez vous ; ne faites pas invasion dans notre domaine. » L'antinomie du mal radical et de l'impératif catégorique pouvait-elle se lever sans sortir de la méthode critique ? Quoi qu'il en soit, elle ne pouvait l'être, de la manière que l'entend M. Bridel, que religieusement et par la foi, non philosophiquement ou par une solution satisfaisante de difficultés d'ordre rationnel et moral. *Or, cette foi, Kant ne l'avait point, et par là tout est dit ;* mais comparativement au criticisme, elle ne pouvait être qu'arbitraire. Ne mêlons pas les genres. »

Cette protestation de la *Critique philosophique* [1] vient fort à propos terminer notre querelle avec M. Bridel. Celui-ci réclame *au nom de la logique* que Kant « formule en idée le sentiment de confiance au secours rédempteur et régénérateur de Dieu. »

[1] Ajoutons que, comme on devait s'y attendre de la part d'une Revue si impartiale et si sérieuse, la *Critique philosophique* ne manque pas de rendre justice au travail de M. Bridel. « L'analyse des trois *Critiques*, dit le journal de M. Renouvier, toute sommaire qu'elle est nécessairement, peut être citée comme une des meilleures et peut-être comme la plus claire que nous ayons. »....

Un autre recueil français, *la Revue philosophique*, dirigée par Th. Ribot, s'est également exprimée très favorablement sur la dissertation de notre licencié, dans son cahier de février 1877. « Nous recommandons, dit-elle, cette consciencieuse étude à tous ceux qui ne sont pas encore

C'était oublier qu'il ne s'agissait pas de logique en tout ceci, mais de faits religieux et moraux. On ne peut formuler en idées que les sentiments qu'on a commencé par éprouver. « Or, cette foi, répond la *Critique philosophique*, Kant ne l'avait point; et par là tout est dit. » La réponse est en effet sans réplique. On ne peut faire la philosophie que des seuls faits qui ont, en tout premier lieu, commencé par s'imposer comme des réalités. Toute la logique du monde est impuissante à faire admettre des vérités religieuses dont on n'a pas commencé par vivre. Au fait, sachons nous en réjouir et gardons-nous de l'oublier comme

familiarisés avec la doctrine et les formules kantiennes; le travail de M. Bridel est une excellente introduction à la lecture des grandes œuvres du maître.... Les recherches de l'auteur lui ont permis d'écrire dans une langue simple et claire un résumé méthodique, fidèle et suffisamment complet de la philosophie générale de Kant. C'est d'ailleurs un résumé critique où les objections ne sont pas ménagées à l'idéalisme transcendantal, mais où elles ne dégénèrent jamais en futiles chicanes... Cette thèse s'offre à nous comme un manuel recommandable de la doctrine kantienne: on peut discuter certaines critiques de l'auteur, mais non contester la fidélité de sa composition. »

La *Revue philosophique* a eu la main moins heureuse que la *Critique philosophique*, quand elle a cru devoir faire ses réserves au sujet des inconséquences religieuses que M. Bridel relève chez Kant. Le journal de M. Ribot ne veut pas que « le sérieux moral qui inspire la vie et les écrits de Kant, soit incontestablement un élément chrétien. » On ne comprendrait pas alors pourquoi Kant serait stoïcien et le père de la morale indépendante. — L'argument porterait si M. Bridel avait soutenu que Kant a adopté *tous* les éléments chrétiens, mais c'est justement le contraire qu'il avance. Si Kant a été stoïcien et apôtre de la morale indépendante, c'est faute de s'être assimilé le christianisme tout entier. Mais comment cette circonstance pourrait-elle servir à établir qu'il n'est pas redevable au christianisme de son sérieux moral si remarquable? Du reste l'histoire s'est chargée de trancher la question. Chacun sait que Kant fut sous le toit domestique et au collége, même à l'université, sous l'influence piétiste qui faisait passer la morale avant le dogme, la vie avant l'intelligence. Demeurant piétiste dans le meilleur sens du mot, c'est-à-dire moraliste austère, Kant a fait prévaloir dans le domaine de la philosophie, la révolution que les disciples de Spener, trop faibles et trop incomplets, avaient tentée dans celui de la théologie. Kant a pris plaisir lui-même à rappeler combien il était redevable à sa mère, excellente piétiste. Si M. Bridel a semblé vouloir transformer Kant en un théologien inconsé-

cela est arrivé trop souvent à nos devanciers. Laissons aux gnostiques égarés dans notre XIXe siècle si positif, la chimérique prétention de préparer une nouvelle période de propagation de l'Evangile par la prédication d'une philosophie chrétienne. Il faut être un idéaliste attardé pour s'imaginer que le christianisme compromis puisse être sauvé par une philosophie. Le plus pressant est de le dégager du joug de la philosophie ancienne ou nouvelle pour lui remettre le soin de se sauver lui-même. Kant n'était, ne voulait être qu'un moraliste. Voilà pourquoi il ne nous a donné que la *religion dans les limites de la raison.*

quent, il faut se garder de tomber dans l'autre extrême en prétendant que ce philosophe ne relève sous aucun rapport du christianisme.

La *Critique philosophique*, à son tour, oublie un peu les faits bien constatés. Dans un article récent, destiné à signaler avec beaucoup d'à-propos l'importance toujours plus grande que prend le kantisme qui est, dit-elle, non pas une philosophie, mais la philosophie, comme le christianisme est la religion, ce recueil distribue comme il suit les rôles des divers pays de l'Europe dans la formation du sage de Königsberg. « Kant appartient, par sa morale et sa politique, à la France ; par sa psychologie analytique, à l'Angleterre ; par sa langue et par quelques mauvaises semences de panthéisme, à l'Allemagne. » Ne serait-il pas plus exact de dire que par sa politique Kant relève des Etats-Unis d'Amérique, dont il considérait le régime comme un essai qui devait tourner au salut du genre humain et qui reste, d'ailleurs, jusqu'à présent, le seul pays ayant mis en pratique la notion criticiste de l'état ? Par contre, la *Critique philosophique* est beaucoup trop généreuse envers la France quand ce recueil prétend qu'elle aurait inspiré à Kant le grand sérieux moral qui le caractérise à un si haut degré. Pas plus en France qu'en Allemagne il n'y avait à cette époque aucune école de force à communiquer à notre sage cette riche séve morale qui a coulé chez lui en plus grande abondance que chez aucun autre philosophe ancien ou moderne. Ne craignons pas de reconnaître que c'est en tout premier lieu à une obscure secte protestante, ayant eu ses travers et ses étroitesses, que l'humanité est redevable de tout le bien qui lui a été fait par le criticisme. Kant a été élevé par les piétistes comme Schleiermacher devait l'être plus tard par les Moraves. Ces deux faits suffiraient à eux seuls pour conférer une haute importance historique à ces deux sectes.

La *Critique philosophique* est trop au-dessus des mesquines rivalités nationales pour se faire illusion à cet égard. Chacun sait comment par son sérieux, sa largeur et sa profondeur de vues elle elle dépasse de cent coudées toutes les écoles philosophiques françaises. On l'a déjà remar-

Savez-vous quand il serait tombé dans l'inconséquence ? C'est lorsque, tout en demeurant moraliste rationnel, il aurait voulu raisonner comme un chrétien. S'il fût devenu chrétien, il aurait été plus qu'un Pascal et qu'un Vinet ; il nous aurait donné la religion dans les limites de la conscience que nous attendons encore et qu'il nous faudra bien conquérir un jour, si nous ne voulons voir les derniers restes de religion et de moralité disparaître de notre société moderne.

Qu'avons-nous voulu faire en tout ceci ? Discuter une subtile distinction d'école sur les rapports de la religion et de la philosophie ? Rien ne fut plus éloigné de notre pensée ! Le pro-

qué ici même, il y a quelques années, M. Renouvier et son école, se distinguent surtout par le sérieux avec lequel ils envisagent la question du mal. On peut dire que c'est là un véritable événement dans l'histoire de la pensée contemporaine de la France. La plupart des philosophes français sont à cet égard de l'école de Leibnitz, si tant est que les problèmes que le philosophe allemand résolvait par l'optimisme existent encore pour eux. De là, la pénible impression qu'on éprouve en voyant tant d'écrivains joncher des fleurs fanées de la rhétorique classique les sentiers les plus ardus et, grâce aux inépuisables ressources de l'art de bien dire, passer à côté des plus graves problèmes sans les apercevoir. Le spectacle effrayant de cette complète impuissance qui sent son bas empire, nous serre le cœur. Un écrivain, qu'on avait considéré jusqu'ici comme un représentant sérieux du spiritualisme, n'a-t-il pas donné récemment un nouvel exemple de cette incurable frivolité en mettant Voltaire bien au-dessus de Luther et de Calvin ? Et voilà comment dans ce moment critique, les questions morales sont traitées par les hommes qui se croient charge d'âme, comme on dit dans cette rhétorique cléricale, et qui prétendent travailler à la régénération de la France ! L'esprit sans le lest de la morale n'a jamais donné que des rhéteurs, gens peu faits pour retenir un état sur le penchant de sa ruine, qu'ils se pavanent du reste dans la tribune politique ou dans la chaire du philosophe et du prédicateur.

Ce n'est certainement pas par l'effet du hasard que la *Critique philosophique* détonne d'une façon si heureuse et si opportune avec tout ce qui l'entoure. Elle a puisé son sérieux moral à la source du criticisme réchauffé lui-même dans le sein du piétisme, la plus morale des sectes protestantes sur le continent. N'en doutons nullement, le kantisme est bien le fruit authentique du protestantisme allemand dans ce que ce dernier a eu de meilleur. La question du mal radical n'a jamais été prise au tragique par le catholicisme.

blème que nous débattons est éminemment actuel et pratique, nous n'en connaissons pas de plus important. Grâce à Dieu, le divorce entre la foi et la science tend à disparaître dans notre petit monde religieux ; les études sérieuses reprennent faveur : nous n'en voulons d'autre preuve que la nécessité où nous sommes de consacrer un article spécial et d'une longueur démesurée à un nombre fort considérable de thèses. Réjouissons-nous de voir que les jeunes générations répudient hardiment l'ignorance qui, quoi qu'on en dise, ne rend ni pieux ni libéral. Mais pour que les générations qui s'avancent réussissent à recueillir d'abondantes moissons dans un champ que d'autres ont préparé à la sueur de leur front, il importe de ne pas oublier les leçons du passé. Les droits les plus légitimes de la science religieuse qui se réveille seraient de nouveau compromis si on cédait à la funeste tentation de lui demander plus qu'elle ne saurait donner. Ce n'est pas par la voie scientifique et rationnelle qu'on devient croyant, mais par la méthode expérimentale et pratique. On ne peut formuler en dogmatique que ce qu'on a soi-même commencé par sentir et par pratiquer. Il ne s'agit pas non plus de présenter avant tout des dogmes aux gens du dehors ; ils n'y verraient que des formules vides et arbitraires, aussi longtemps qu'ils n'auraient pas débuté par faire les expériences personnelles et vivantes, qui seules peuvent donner aux dogmes un contenu. Ne l'oublions jamais ; on ne comprend l'Evangile que dans la mesure où on le sent et où on en vit. Voilà pourquoi le problème des rapports entre la religion et la philosophie est insoluble sur le terrain abstrait et théorique. L'homme qui n'est que philosophe a beau être intelligent et bienveillant, il est condamné à ne pouvoir jamais rendre complétement justice à l'Evangile qui ne peut trahir ses secrets qu'à ceux qui le pratiquent. Les croyants, de leur côté, seraient injustes s'ils réclamaient des penseurs indépendants plus que ceux-ci ne peuvent donner. Il ne suffit pas d'être philosophe, il faut être avant tout chrétien pour faire une philosophie du christianisme. Or ce n'est pas au moyen d'arguments philosophiques qu'on ramènera à l'Evangile les esprits indépendants qui n'ont que de trop bonnes raisons pour répudier

ce qu'on leur présente sous ce nom ; il n'y a que les arguments religieux qui portent, qui mordent. En se montrant ami de la liberté, du progrès dans tous les domaines, en prouvant par toute sa vie que la religion, que tant de gens, croyants ou incrédules, méconnaissent à plaisir, est bien une réalité, on amènera à faire la même expérience beaucoup d'hommes qui ne demandent pas mieux souvent que d'avoir des raisons légitimes de répudier leurs préjugés et leurs préventions. Pour cela il n'est nul besoin d'en appeler à une église ou à une Bible infaillible, il faut avoir confiance à cet ascendant que la vérité toute nue ne manque jamais d'exercer sur ceux qui sont faits pour elle. Alors la réconciliation de la religion et de la philosophie se fera toute seule. Voilà pourquoi il est extrêmement désirable que parmi les jeunes théologiens qui pointent, il se trouve avant tout des prédicateurs de talent, dévoués sans réserve au triomphe du spiritualisme chrétien et prêts à fournir aux populations éloignées de l'Evangile cette démonstration d'esprit et de puissance seule décisive. Bien des hommes ne prêteront de nouveau quelque attention à la religion que quand ils seront forcés de reconnaître qu'elle est un fait divino-humain avec lequel il faut décidément compter, parce qu'il trouve de l'écho dans le cœur et non une sèche nomenclature de cérémonies arbitraires ou de dogmes vides auxquels rien ne correspond. Ce n'est que quand cette expérience aura été faite sur une échelle un peu étendue qu'il pourra être question d'une systématisation nouvelle, d'une dogmatique ou d'une philosophie du christianisme. En attendant, la mission des théologiens proprement dits ou des philosophes chrétiens demeure éminemment ingrate et modeste. Occupés à dégager l'Evangile éternel et primitif de toute solidarité avec les systèmes de philosophie et de théologie du passé, ils doivent se résigner à passer pour les ennemis de la foi aux yeux de ces prétendus simples et petits, dans l'intérêt desquels ils travaillent.

Mais retomberions-nous peut-être dans les réminiscences d'un passé déjà éloigné? y aurait-il anachronisme? En tout cas, nous repoussons toute accusation de vouloir prêcher M. Bridel. D'abord, au point de vue exclusivement formel, l'auteur ré-

pudie une notion de l'autorité de l'Ecriture et de l'inspiration qui rendrait tout développement théologique impossible. La Bible ne nous fournit pas une théologie définitive toute faite, qu'il faudrait se borner à apprendre par cœur; elle se borne à fournir les matériaux vivants qui permettent d'en faire à chaque époque une nouvelle correspondant aux besoins spéciaux de ceux auxquels elle est destinée.

« L'inspiration de la Bible, dit-il dans ses thèses, c'est-à-dire son caractère divino-humain, est un fait qui s'impose d'une façon immédiate à la conscience du chrétien. Mais une théorie définissant la nature de cette inspiration, *bien loin d'être le point de départ* de tout système dogmatique, ne peut qu'en être un des derniers corollaires. » Voilà comment on présente les choses depuis vingt-cinq ans. A moins que les philosophes ne soient dispensés par une grâce d'état d'étudier les faits qu'ils prétendent systématiser, il serait grand temps d'étudier la théologie au lieu d'en présenter la caricature.

Si nous avons signalé dans le travail de M. Bridel un bloc erratique d'intellectualisme, il ne faut pas croire que cette tendance domine dans sa dissertation. Comment l'auteur pourrait-il être un oriental, un gnostique? Il n'est pas de ceux qui, tout en criant bien haut qu'ils fondent tout sur la morale, se laissent aller à l'exploiter, à la compromettre dans l'intérêt d'une métaphysique préconçue née dans un milieu fort différent. Il a su trop bien profiter d'un commerce intime et prolongé avec Kant pour ne pas accorder à l'élément vivant et pratique en religion la place qui lui revient, c'est-à-dire la première. « Nous ne contestons point, dit-il, qu'il n'y ait dans l'âme humaine une sorte de faculté religieuse plus ou moins indépendante de la faculté morale; mais nous constatons que le sentiment religieux de dépendance ne peut arriver à aucune détermination, ne peut surtout s'élever jusqu'à l'intelligence et à l'acceptation de l'Evangile, sans venir s'appuyer sur le terrain moral. Il faut ce squelette à cette chair molle; ou, pour employer l'expression de notre grand compatriote, qui a si bien su harmoniser les deux éléments que Kant et Schleiermacher ont proclamés chacun d'une façon trop exclusive : « l'élément moral est le

seul qui, transformant un fluide vague en un corps solide, puisse opérer, pour ainsi dire, la cristallisation du sentiment religieux. Toute religion où la conscience ne joue pas un rôle principal n'est qu'une poésie ou un philosophème, et ne tarde pas à se perdre dans un panthéisme ouvert ou désavoué. »

L'auteur ne méconnaît pas que Kant est le père de la morale indépendante, autour de laquelle il s'est fait quelque bruit ces dernières années. Mais, ajoute-t-il, la morale indépendante, dès qu'elle repose sur un vrai désir de sainteté, ne nous fait pas peur, parce que nous sommes convaincus qu'elle n'est qu'un point d'équilibre instable... Quiconque se met sérieusement en présence de la loi morale dans toute sa grandeur sentira bientôt sa profonde incapacité de l'accomplir, s'écriera avec le péager : « Mon Dieu, sois apaisé envers moi » qui suis un grand pécheur! » puis, s'appuyant sur cette voix même qui, de la part de Dieu, lui demande d'être saint, il ira avec confiance à ce même Dieu comme à celui qui ne peut pas vouloir que le pécheur périsse, mais qu'il se repente et qu'il vive. » (Esa. XXXIII, 2.)

« N'est-ce pas la méthode que Jésus-Christ lui-même a sanctionnée de son autorité, quand il disait : « Si quelqu'un *veut* » faire la volonté de Dieu, il reconnaîtra si ma doctrine est de » Dieu ou si je parle de mon chef? »

... Une fois bien comprise, la valeur morale de l'ancienne alliance, y a-t-il une meilleure définition de la foi du chrétien positif que de dire qu'il est un homme convaincu que son rédempteur est historiquement apparu dans la personne de Jésus-Christ? Et si la loi joue un rôle si considérable dans la formation des convictions chrétiennes, comment méconnaître qu'en la remettant en honneur sous le nom d'*impératif catégorique du devoir*, Kant, « ce Moïse philosophique, » comme l'appelle Dorner, a posé la base sur laquelle doit s'appuyer toute philosophie chrétienne. »

Voici une dernière page dans laquelle la pensée de l'auteur se trouve plus développée. Elle, a de plus, le mérite de faire ressortir la supériorité morale de Kant sur tous les philosophes qui l'ont suivi ou précédé. « Ce qui distingue Kant, c'est que, tandis que son siècle comprend en général la morale d'une

façon toute utilitaire et terre à terre, lui l'affirme, au contraire, comme le dévouement absolu à la sublime et sainte loi du devoir. Il proclame l'opposition radicale entre le vice et la vertu, et repousse avec énergie le système du juste-milieu d'Aristote. (Voy. *Métaph. des mœurs*, pag. 239.) Ce sérieux moral sincère, qui inspire la vie et les écrits de Kant, est incontestablement un élément chrétien, qui tranche avec la légèreté païenne de la littérature du temps. Et ce sérieux moral ne reste pas sans fruits. C'est lui qui conduit Kant à constater la corruption radicale de l'homme, au milieu d'un siècle si porté, au contraire, à en chanter « la vertu, » l'innocence naturelle. »

« On a souvent dit que le sentiment du mal est la source de la religion ; cela est en grande partie juste, cependant il faut encore certaines conditions pour que le sentiment du mal mène à l'idée religieuse. Pour être une réfutation de l'optimisme, le cynique *Candide* de Voltaire ne contribue guère à élever l'âme à Dieu. Ce qui fait la valeur religieuse de Kant, c'est qu'il attaque le problème du mal par le côté moral ; s'il s'est dégagé lui aussi de l'optimisme de Leibnitz, ce n'est pas pour s'amuser de nos maux, c'est pour reconnaître avec humiliation que la faute dont nous souffrons est non pas celle de la fatalité, mais la nôtre propre. Or c'est précisément là l'idée fondamentale du christianisme, la base sur laquelle il repose ; et, bien que Kant ait présenté la chute sous une forme que l'église n'a pas adoptée (quoique un de ses grands docteurs l'ait soutenue), il est impossible de ne pas être frappé de l'accord qui règne pour le fond entre sa doctrine et celle de l'Evangile sur ce point capital. Malheureusement sur ce sol chrétien, ce n'est point une cathédrale qu'il élève, mais plutôt une imitation du portique de Zénon, et nous en verrons tout à l'heure la raison. Mais remarquons que jamais aucun philosophe peut-être, et au siècle de Kant aucun théologien même, n'a formulé avec autant de netteté l'idée, essentielle à la religion, de la corruption radicale de la volonté humaine. »

Telles sont ces thèses. A qui en douterait encore elles prouveront qu'on fait de la théologie à Lausanne et, qui mieux est, de la bonne. Il n'est plus possible d'en douter, la distinction

entre la foi et la théologie devient populaire ; l'alliance compromettante entre la piété et l'ignorance est rompue sans retour. Encore quelques années et il ne sera plus permis de dédaigner la théologie au nom d'une prétendue simplicité de la foi alors qu'on présente sous le couvert de l'Evangile les résultats les plus problématiques de la théologie du passé. Bien loin de se pâmer d'aise comme aujourd'hui, la galerie elle-même éprouvera de l'embarras si on se hasarde à lui faire encore de pareils compliments. Alors sans doute on verra reparaître quelques chrétiens vraiment simples, si différents des hommes qui ont aujourd'hui usurpé ce nom. On s'apercevra qu'il faut avoir déjà fait passablement de théologie pour ne pas être exposé à la confondre avec la foi.

Ce qui fait bien augurer de cette évolution en train de s'accomplir, c'est qu'elle se présente sous d'heureux auspices. La foi et la religion demeurent intactes ; on ne s'en prend qu'à la manière de les légitimer et de les présenter, à la théologie qui change. Sans doute, c'est déjà beaucoup trop pour les hommes qui ne savent pas encore faire de distinction entre l'Evangile éternel et la conception humaine nécessairement variable ; mais il faut qu'on apprenne à la faire. Et comment pourra-t-on encore s'y refuser quand on verra des théologiens, dont on ne pourra contester ni la piété, ni la vie, défendre la cause de la vérité mieux qu'on ne sait le faire soi-même ? Or s'il est un caractère commun à toutes ces thèses si variées, c'est qu'elles s'inspirent d'un esprit évangélique incontestable. Il faut en prendre son parti, la science n'est pas nécessairement irréligieuse et l'ignorance n'a pas les priviléges de la sainteté, ni de l'humilité. Il faut donc reprendre courage et ne plus perdre son temps à se lamenter derrière des forteresses tournées qui ne protégent plus personne. Le christianisme n'a qu'à reprendre l'offensive dans la pleine et entière confiance de son bon droit, convaincu qu'il répond aux besoins constants de la nature humaine, pour qu'on voie disparaître certaines déclamations superficielles, frivoles, de gens qui étaient autrefois plus modestes. Qu'on se le dise, c'est notre faiblesse qui leur a permis d'élever la voix : acceptons franchement la position

nouvelle qui nous est faite par le spiritualisme chrétien et nous les verrons rentrer dans une insignifiance dont ils n'auraient jamais dû sortir. Les plus indifférents, les moins dévots ne s'y trompent pas : quand ils veulent s'occuper de religion, ils ne prennent au sérieux que les principes compatibles avec la piété et le respect des choses saintes. Le grossier pélagianisme sans idéal, sans racine dans l'expérience des cœurs droits et profonds, cette prétendue religion étrangère au sentiment du péché et au besoin de la grâce est aujourd'hui moins de mise que jamais dans le sein de notre génération qui ne sent que trop son impuissance. « Grandes et nobles sont les aspirations de notre époque, ses luttes pour la liberté, sa revendication des droits imprescriptibles de l'homme. Mais plus cet idéal est élevé, plus il nous est impossible d'y atteindre. Réduits à nous-mêmes, nous ne pourrions, même dans nos efforts les plus sublimes, que remplir l'univers de notre faiblesse et projeter jusque sur l'absolu les ombres de notre impuissance, nous élancer vers le ciel pour retomber sur la terre et pour traîner sans espoir la chaîne de nos péchés. Telle serait notre amère destinée, si Christ ne nous avait tendu la main d'en haut, lui qui peut seul créer les individualités saines et fortes, parce que, il nous le déclare, « quiconque fait le péché est esclave du péché, mais si le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres. » Qu'on se le dise donc bien : une connaissance plus profonde de notre incapacité naturelle, un élan plus énergique de la foi saisissant le salut dans la personne du Crucifié, telle est aujourd'hui plus que jamais, pour l'humanité comme pour les individus, la seule condition du relèvement et de la vie [1]. »

Voilà bien les accents qui conviennent à ceux qui ne se contentent pas d'être officiellement jeunes. On aime à retrouver les vues profondes, les expériences de l'âge mûr soutenues avec un enthousiasme qui, chez la plupart des hommes, se refroidit trop vite après vingt ans. Puissions-nous voir s'élever une génération toujours plus nombreuse de jeunes esprits chez lesquels l'amour de l'idéal et le dévouement sans limites à la vé-

[1] Jules Bovon, pag. 210.

rité chrétienne personnellement sentie et pratiquée ne le cède en rien à une vive sympathie pour toutes les aspirations de notre époque. Elle remplacera fort à propos une génération tombée presque tout entière dans le désert, faute d'avoir accepté courageusement sa mission. Alors se réalisera le vœu exprimé par un autre licencié : « Enfin, pour dire toute notre pensée, nous qui voyons des pères en la foi dans les « hommes de Dieu » de l'ancienne alliance qui croyaient « contre toute espérance » (Rom. IV, 18), qui avaient confiance dans le salut venant de Dieu, alors que celui-ci ne leur en avait pas encore donné le gage suprême, nous ne saurions sans inconséquence nous refuser à voir d'une façon semblable des frères dans tant d'hommes dont le cœur aspire aussi à la sainteté, qui la demandent à Dieu avec sincérité et confiance, mais qui n'ont pas le bonheur de pouvoir rattacher leur espérance à la personne de Jésus-Christ, parce qu'ils n'ont peut-être jamais vu de celui-ci que la triste caricature qu'en ont faite des hommes, ou parce que les erreurs d'une science critique défectueuse les prive du document historique dont la foi positive a besoin [1].

Voilà encore un sujet d'une brûlante actualité sur lequel il y aurait beaucoup à dire ! Dès que vous présentez quelques idées nouvelles en théologie, on ne songe qu'au danger de troubler la douce quiétude de quelques hommes, dont la foi mal assise risque d'être déracinée au moindre souffle d'un air tonique venant du dehors. D'abord, cette anxiété, cette pusillanimité n'est pas faite pour recommander cette foi en laquelle on se dit affermi. En second lieu, les plus simples devoirs de la charité ne devraient-ils pas engager à songer aussi à bien des esprits sincères qui sont tenus loin de l'Evangile par les préjugés et les barrières infranchissables, dont on a cru prudent de l'entourer au nom d'une foi vouée à l'impuissance, parce qu'elle refuse, malgré l'exhortation de l'apôtre, de se fortifier par la science?

Les thèses que nous venons d'analyser ne témoignent pas en général d'un pareil parti pris. Il est vrai, on s'en sera douté, elles ne sont pas toutes de même valeur. Mais dans le nombre, il en est de premier ordre qui se distinguent par la maturité,

[1] *La philosophie de la religion de Immanuel Kant*, etc., pag. 217.

le travail sérieux, par un esprit excellent unissant les certitudes de la foi aux libres allures de la science. Aussi a-t-on pu reprocher à leurs auteurs de s'être montrés peu exigeants. Plusieurs de ces travaux donnaient droit à autre chose qu'au simple diplôme de licencié. Mais nous sommes éminemment modestes en Suisse, et aussi quelque peu philosophes. Se rappelant fort à propos qu'il ne saurait y avoir plus dans l'effet que dans la cause, les experts auraient été singulièrement empêchés si on leur eût demandé de donner largement, comme ailleurs, ce qu'ils ne possèdent pas eux-mêmes. Nul de nos licenciés n'aura donc le célèbre bonnet, du moins pour le moment. Mais les choses pourront changer. Que notre jeunesse théologique ne recule pas devant les études sérieuses, et si par la suite des temps, il prend fantaisie aux puissants du jour d'être équitables envers la Suisse romande en la dotant d'une faculté fédérale de théologie, messieurs les Allemands n'auront pas besoin d'arriver avec des wagons complets de professeurs ordinaires et extraordinaires pour occuper les chaires de la nouvelle institution.

En attendant, s'ils veulent voir ce rêve se réaliser, il faut que nos jeunes étudiants ne se montrent pas trop en dessous de leur tâche. L'exemple qui vient d'être donné doit être contagieux et établir un précédent. Les volées de 1876 ont montré ce qu'elles pouvaient faire. Il ne faudrait pas que celles qui suivront se montrassent trop accommodantes, sous peine de s'exposer à des inconvénients qui ne sont pas sans gravité à la veille du jour où on se dispose à s'établir ou à faire son entrée dans le monde.

C'est en vue de prévenir, en ce qui nous concerne, le *retour* de pareils accidents que nous nous permettrons d'exprimer quelques vœux. Ne serait-il pas grand temps d'en finir avec ces sujets de thèses traditionnels qu'on se transmet dans les auditoires de génération en génération ? Les sujets nouveaux et actuels ne manquent certes pas pour tenter les esprits originaux et courageux qui ne reculent pas devant les travaux pénibles mais profitables. Tout jeune homme né à la vie théologique doit éprouver un besoin irrésistible de s'orienter en

vue de comprendre son époque et de pouvoir agir sur elle. Pourquoi chacun ne choisirait-il pas un sujet de thèse en rapport avec ses préoccupations, qui lui permît d'atteindre ce but si désirable ? L'histoire des dogmes forme des archives inépuisables à l'usage de ceux qui auront le courage et la hardiesse de s'y plonger. C'est en voyant comment les dogmes sont nés et morts dans le passé qu'on se fait la main pour se mettre à son tour en mesure d'en formuler de nouveaux.

Les thèses qui terminent et sont censées résumer les dissertations laissent aussi parfois à désirer. Une grande bigarrure les caractérise souvent, au point de vous soumettre à d'étranges soubresauts quand vous passez de l'une à l'autre. Nul ne l'ignore, à vingt-cinq ans on est volontiers gros de parler, et le fait est naturel ; rien de plus éloigné de notre esprit que la téméraire prétention de ressusciter les habitudes de silence qui doivent avoir régné dans l'antique école de Pythagore. Mais avant de se répandre en excursions lointaines plus ou moins heureuses, ne serait-il pas juste d'épuiser le sujet qu'on est censé avoir étudié ou les matières adjacentes qui s'y rattachent de fort près ? Que dire, par exemple, d'une dissertation sur l'apologétique qui se borne à formuler deux thèses — négatives encore — sur le sujet, pour s'échapper ensuite en confidences sur les premiers versets de la Genèse, sur la préexistence personnelle du Logos, sans oublier la controverse pascale, voire l'utilité du jeûne fédéral ! L'auteur aurait été mieux inspiré en mettant en pratique sa thèse VIe, où il nous rappelle « que les pasteurs ne sont pas seulement des ministres, mais des hommes. » Les Vaudois n'échappent sans doute pas à cette nécessité. Alors, comment se fait-il qu'une dissertation apologétique, publiée dans le pays de Vinet, ne souffle pas mot dans ses thèses de la fin, des idées de ce penseur, exactement comme si elle nous arrivait du Japon ?

Après avoir parcouru une thèse sur les Psaumes, vous vous attendez à voir apparaître les vues générales de l'auteur, soit sur l'Ancien Testament lui-même, soit sur ses rapports avec le Nouveau. Eh bien, non ! On vous parle de la nécessité d'admettre un développement dans la pensée de saint Paul, de

l'impossibilité de concilier la notion de la subordination avec celle de la divinité absolue, de différences caractéristiques entre le luthéranisme et la réforme — qu'on conçoit à tort du point de vue intellectualiste — pour finir par faire les yeux doux au ritualisme qui, afin d'achever de remettre nos affaires, aimerait fort se glisser dans nos rangs. Et tout cela, je vous prie, à propos de ces pauvres psaumes maccabéens ! Encore un coup, parlez tant qu'il vous plaira de Castor et de Pollux, mais de grâce que ce ne soit pas aux dépens du héros de votre choix que vous vous êtes librement chargés de nous faire connaître [1].

Soyons juste. Toutes les dissertations ne tombent pas dans ces travers choquants. Telle d'entre elles formule des thèses d'une actualité saisissante. « Toute église, dit M. Pruvot, doit avoir une confession de foi ; cette confession de foi ne doit pas dépasser les données de l'Ecriture. » L'auteur n'aurait-il pas mieux rendu sa pensée en disant les données *religieuses* de l'Ecriture ? Sans cela on pourrait choisir des propositions scripturaires qui risqueraient d'être d'une inopportunité remarquable. Et encore, pour être pratiques, faut-il qu'elles ne soient pas dans les termes mêmes de l'Ecriture. Une profession de foi doit en effet exposer la manière dont une église spéciale comprend la religion de l'Ecriture. Faudrait-il voir dans cette thèse la preuve que notre jeunesse a compris les graves leçons que nous donnent les belles choses qui se passent à Genève ? Le spectacle est en effet assez instructif pour qui sait comprendre !

Signalons encore deux thèses de M. Bridel qui paraissent relever de la même inspiration. « XVIII. L'intolérance anti-religieuse du démocratisme autoritaire contemporain est une réaction naturelle contre le long règne tyrannique de l'église : celui-ci était tout aussi anti-chrétien que celui-là est anti-social. —

[1] Au dernier moment, on nous fait observer, mais trop tard pour que nous puissions en tenir compte, que nos reproches ne sont point fondés. Le règlement académique exige des thèses générales prises en dehors du sujet de la dissertation ; messieurs les étudiants ne peuvent donc pas être blâmés sur ce point.

XIX. La solution du conflit ne peut être cherchée que dans la séparation des deux domaines, avec liberté intérieure absolue de l'église sous le contrôle purement extérieur de l'état. »

Une thèse de M. Contesse met fort bien le doigt sur la plaie qui menace de nous ronger. « Le christianisme libéral, dit-il, et l'orthodoxie traditionnelle compromettent l'idée de la religion. » Rien de plus vrai, pourvu que par orthodoxie traditionnelle on entende les préjugés dogmatiques de notre réveil et non la doctrine officielle du XVIe siècle. Cette idée mériterait de faire le sujet d'une dissertation spéciale. On nous y montrerait les libéraux aux abois faisant la sourde oreille quand on leur parle des doctrines officielles sur l'inspiration et l'autorité de l'Ecriture et trouvant bien plus commode de s'escrimer contre des darbystes qui arrivent à point pour servir de tête de Turc. Comment, vous croyez au miracle de Jonas établi dans le ventre de la baleine? — Sans nul doute, répond un plymouthiste à la foi imperturbable ; je ne croirais pas moins si la Bible nous disait que c'est Jonas qui a avalé la baleine. — On comprend que des orateurs chargés d'un mince bagage théologique ne résistent pas à la tentation de démontrer qu'il n'y a pas de surnaturel et que l'idée d'autorité est incompatible avec celle de religion.

La dissertation de M. Contesse se termine par une thèse d'une actualité plus saisissante encore. « Les meilleurs moyens à employer, dit-il, pour réagir contre les progrès du darbysme, ce sont les moyens *préventifs*. » Voilà qui est parler d'or ! Si l'auteur, comme nous l'espérons, a saisi toute la portée de son assertion, il a fait preuve d'une maturité théologique qui l'honore. Nous ne nous lasserons point de l'affirmer, — en attendant d'être en mesure de le démontrer, — tout notre réveil a porté dans son sein les germes délétères du darbysme. Si la majorité de notre public religieux ne s'est pas lancée étourdiment dans l'abîme, c'est grâce à un certain bon sens qui proteste toujours contre les conséquences, si logiques soient-elles, de prémisses fausses. Mais cela ne suffit plus aujourd'hui. Si nous voulons arrêter le mal il faut recourir, comme le dit très bien M. Contesse, à des moyens préventifs. J'entends par là qu'il faut chan-

ger complétement les idées générales sur la religion et sur le christianisme en particulier; répandre des aperçus plus humains, plus spirituels. Il faut surtout déchirer sans pitié ce masque dont se recouvrent les darbystes quand ils nous parlent de l'autorité de l'Ecriture et de l'inspiration. Rien de plus aisé que de signaler sous le manteau roide des théopneustes les plus intrépides des subjectivistes sans science et sans bon sens, tordant sans vergogne les Ecritures, au gré de leurs fantaisies et trop souvent de leurs petites passions. Empêchez les gens de devenir darbystes en leur prêchant une religion franchement spirituelle et divine qui les mette à l'abri de pareilles aberrations, sans cela vous ne pourrez plus soustraire l'organisme à l'action du virus que vous lui aurez imprudemment inoculé.

Oui, le moment est venu où ce qu'il reste des hommes du réveil sont mis en mesure d'opter entre l'arbitraire darbyste, qui nous est venu d'Angleterre, pays classique du formalisme, et le spiritualisme chrétien du Seigneur et des apôtres. C'est justement cette évolution-là qui constitue toute la rénovation théologique qui nous est si indispensable. Qu'on se le dise, il faut choisir entre le plymouthisme, trop souvent inhumain, manichéen, toujours sectaire et la théologie évangélique indépendante. Trop longtemps nous avons été tributaires du pays de l'empirisme où fleurit à l'ombre de riches prébendes l'ignorance théologique la plus scandaleuse. Si les Anglais nous ont fait beaucoup de bien par des exemples d'activité, de zèle, de courage, de dévouement et de générosité, ils nous ont fait peut-être plus de mal par leurs enfantillages théologiques. Brisons les liens de ce formalisme sous peine d'être livrés pieds et poings liés aux assauts de l'incrédulité. Ne soyons plus les fidèles suivants de ces docteurs qui, après avoir étudié à Oxford et à Cambridge Euclide et les auteurs grecs, vont, vierges de toute culture théologique, s'établir commodément dans leurs presbytères. Pour chasser l'ennui ils se lancent les uns dans les distractions du ritualisme, les autres dans de nouvelles combinaisons fantastiques sur l'accomplissement des prophéties. Ces gens-là ne peuvent se consoler de voir que le christianisme a triomphé du judaïsme, grâce à saint Paul. A les en-

tendre, Dieu serait condamné à nous donner une seconde édition de l'histoire du peuple juif pour fournir au littéralisme et au formalisme l'occasion de prendre une éclatante revanche sur le spiritualisme. Tout cela est éminemment malsain, antiprotestant, hérétique au premier chef. Cultivons nos propres richesses locales, élevons un cordon sanitaire contre ces denrées frelatées ; remontons vers le XVIe siècle ; apprenons de nouveau la vieille théologie de l'église réformée. S'il y a en nous l'étoffe suffisante, c'est là la méthode qui nous permettra de ne pas être trop en dessous des exigences de notre époque.

Grâce à Dieu, le mouvement dans cette direction a enfin commencé ; l'esprit des nombreuses thèses que nous venons d'analyser le prouverait au besoin ; on l'aura deviné sans peine, c'est à cette circonstance qu'elles doivent l'honneur d'occuper une place inusitée dans cette *Revue*. Nous saluons avec bonheur plusieurs collaborateurs passés et futurs dans plusieurs des jeunes gens dont nous venons de signaler les coups d'essai qui, dans plus d'un cas, ont été des coups de maître. Depuis dix ans que nous existons, la sympathie nous a été mesurée assez chichement et par les hommes de qui nous pouvions mieux attendre, et par ceux qui ont oublié leurs belles promesses, sans parler des Nicodèmes, pour qu'il nous soit permis de nous réjouir humblement mais hautement; saluons enfin l'avénement de nouvelles couches théologiques qui nous ont compris et qui s'avancent pleines de foi, d'entrain et de courage. Moins que jamais cette *Revue* risque de disparaître faute de collaborateurs zélés et désintéressés. C'est la seule récompense accordée au bout de dix ans à ceux qui ont été seuls à la peine. Pourquoi notre satisfaction ne serait-elle pas rendue complète? Il suffirait que les hommes qui sont frappés du mal affreux résultant de l'alliance de l'ignorance et de la frivolité religieuse ou irréligieuse voulussent bien prêter leur appui à une publication qui, étrangère à toute école et à tout parti, se propose pour unique but de travailler à notre rénovation théologique sur la base de la foi des apôtres, des réformateurs et des hommes du réveil.

* * *

VARIÉTÉ

Eclaircissements sur la Philosophie de la liberté.

Dans la *Revue des deux Mondes* du 15 avril dernier, M. Paul Janet a consacré à la *Philosophie de la liberté* un long article d'exposition et de critique. M. Ch. Secrétan a cru devoir adresser à l'écrivain français une lettre dans laquelle, tout en témoignant de sa reconnaissance pour l'attention consacrée à son œuvre, il s'est appliqué à éclairer quelques points relatifs à l'origine et à la portée exactes de sa doctrine[1]. Nos lecteurs se souviennent sans doute que la *Philosophie de la liberté* a été, dans cette *Revue* même, l'objet d'une critique approfondie. Ils nous approuveront par conséquent de mettre sous leurs yeux les explications de M. Secrétan, en reproduisant ici sa lettre à M. P. Janet. Ces explications nous paraissent en effet présenter un intérêt assez général pour pouvoir être sans inconvénient détachées de l'occasion immédiate qui les a provoquées. E. D.

A M. Paul Janet, de l'institut de France.

Lausanne, 26 avril 1877.

Monsieur le professeur,

Permettez-moi de vous remercier sincèrement pour l'article que vous avez bien voulu me consacrer dans la *Revue des deux mondes* du 15 avril. En voyage au moment de sa publication, ce n'est qu'aujourd'hui que j'ai pu le lire.

Cet article m'honore et me réjouit à plusieurs titres: d'abord, parce qu'il est absolument spontané; ensuite votre critique incisive et la sévérité de vos conclusions ne vous ont pas empêché de présenter fidèlement, clairement, textuellement, le point de ma métaphysique où vous vous attachez, et c'est pour moi l'essentiel.

Quant à vos critiques, je ne vous surprendrai pas trop, monsieur, en vous disant que j'en admets une grande partie et que les autres me semblent provenir surtout de malentendus auxquels j'ai vraisemblablement donné lieu.

[1] Cette lettre a été publiée dans le *Chrétien évangélique*. Juin 1877.

Vous présentez ma philosophie comme un commentaire du nouveau Schelling. Vous en avez le droit; historiquement elle procède incontestablement de Schelling, auquel, par un effet naturel de la perspective, j'attribuais plus d'importance il y a quarante ans qu'aujourd'hui. Mais elle est essentiellement une réfutation de Schelling.

Ce qui domine, ou du moins ce qui s'étale chez celui-ci, ce qui fait la substance de sa *Philosophie de la mythologie* et de sa *Philosophie de la révélation*, c'est la théorie des puissances divines. La liberté de Dieu, chez lui, c'est la liberté de déployer ou de ne pas déployer la première de ces puissances, déploiement d'où résulte un *processus* déterminé, toujours identique.

C'est à cette conception d'une liberté limitée par une nature, d'une liberté conditionnelle, constitutionnelle et de pure alternative, que j'ai opposé, à tort ou à droit, la doctrine de l'absolue liberté. Le vice de la conception de Schelling m'a frappé dès les premières leçons de lui que j'entendis à Munich durant l'hiver 1835. Je l'ai combattue, non pour le plaisir de renchérir, mais parce que cette liberté conditionnelle de l'inconditionnel me paraissait et me paraît encore contradictoire. Vous m'avez exposé dans mes propres termes, monsieur, mais il me semble que vous avez, involontairement sans doute, accommodé votre exposition si fragmentaire de Schelling au désir de me présenter comme un simple commentateur de sa pensée, suivant l'indication donnée en 1850 par feu Saisset dans les deux lignes de la *Revue* qu'il m'a consacrées alors, au lieu de la moitié d'article qu'il avait bien voulu me promettre[1].

Ce que vous dites sur la prétention des systèmes à se surpasser constamment les uns les autres est bien joli, bien sensé même, sans trouver peut-être une application directe à mon cas. Pour mon compte, je trouve beaucoup plus de vraie philosophie dans Duns-Scot et dans Kant que dans Hegel ou dans Schopenhauer, dans Descarte que dans Spinosa. Cependant il est conforme à la nature des choses qu'un système nouveau prenne origine dans la nécessité de surmonter les contradictions inhérentes au système antécédent, ou d'expliquer des faits dont celui-ci ne rendait pas compte. Sans exagérer le droit de l'évolution dans ce domaine, il ne faudrait pas non plus le méconnaître entièrement.

Le reproche que j'adressais tout à l'heure à Schelling, vous me le

[1] « Dans un ouvrage riche en brillants aperçus, un philosophe de Lausanne, M. ***, nous fait connaître la nouvelle philosophie de Schelling. » Telle était à peu près cette phrase, qu'on cite de mémoire.

faites à moi-même en sens inverse. Vous me dites que ma liberté absolue, étant intelligente, possède une nature, de sorte que mon programme : *Je suis ce que je veux*, n'est pas fidèlement exécuté. Je n'ai pas le lieu présent à l'esprit; il me faudrait pour me défendre entrer dans des discussions fort épineuses sur l'antécédent et le conséquent logique dans l'intemporel, dans l'éternel; et je ne sais si je réussirais à vous convaincre ou même à me satisfaire moi-même entièrement. Tout cela est en réalité assez loin de moi. Je n'attribue point à l'absolue liberté un sens dogmatique, mais uniquement un sens critique, j'y vois moins une connaissance que la limite naturelle de nos connaissances, et je suis disposé à croire qu'en effet, lorsqu'on essaierait de préciser cette idée comme si l'on en possédait l'intuition, on éviterait malaisément de se contredire. Il me semble pourtant que votre critique aurait pris une forme différente, si vous aviez tenu compte de ce que je dis leçon XVI, pag. 392 : « La réduplication par laquelle l'unité permanente se distingue de ses actes et de ses états successifs s'appelle l'intelligence.... Ainsi l'esprit est intelligent parce qu'il est libre, c'est-à-dire parce qu'il se possède lui-même. »

Malgré les difficultés inhérentes à cette conception transcendante, l'absolue liberté se pose devant mon esprit comme la limite inévitable où tout se confond. Ce qu'elle possède de valeur positive à mes yeux se réduit aux deux propositions suivantes :

A. Nous ne pouvons rien *savoir* au delà de l'acte divin qui constitue le monde et notre raison même.

B. Néanmoins nous avons le droit d'*affirmer* que cet acte est réellement un acte, une détermination volontaire, et non l'effet d'une nécessité inhérente à la notion de la cause première, de quelque manière que cette nécessité soit déduite ou représentée.

Nous y sommes autorisés par la nature religieuse et morale de notre esprit; morale : nous sommes responsables, partant libres, et cette liberté ne saurait tirer son origine d'aucune nécessité quelconque ; — religieuse : nous devons aimer Dieu et lui rendre grâces, nous devons donc lui attribuer des qualités morales, nous avons besoin de statuer qu'il est bon; or une bonté nécessaire, des qualités morales nécessaires, sont des mots qui répugnent[1].

[1] Ceci est tout à fait conforme au texte de la *Philosophie de la liberté*. Le point où M. Paul Janet semble la concentrer tout entière, la déduction de l'absolue liberté comme notion nécessaire de l'être existant par lui-même, n'est guère dans cet ouvrage qu'une forme d'exposition. Elle occupe la leçon XVe. Mais, dès l'entrée, le but est marqué clairement. La

Que la bonté de Dieu soit une détermination de la volonté divine, vous n'êtes pas loin d'y souscrire, et, par conséquent, nous ne sommes pas loin de nous entendre.

Oserais-je ajouter que vous me semblez vous en douter vous-même, et que la rudesse du coup de poing final ne trouve pas une complète justification dans l'argumentation qui le précède? « Le propre du génie métaphysique, dites-vous, est de soutenir des idées fausses. » La force de cette boutade est amortie par le fait que vous ne renoncez point à la métaphysique. Dans cet article même, vous adoptez pour vos doctrines un nouveau nom singulièrement métaphysique. Les auteurs dont vous procédez manqueraient-ils donc de génie, et leur métaphysique aurait-elle reçu de ce défaut un privilége d'infaillibilité? Pensez-vous qu'il soit plus malaisé de dégager des contradictions de la personnalité infinie que de l'absolue liberté? Je croirais plutôt, pour mon compte, que l'absolue liberté, la personnalité sont des termes qui expriment imparfaitement l'effort de l'esprit pour appocher d'un ineffable identique[1].

Philosophie de la liberté se présente comme une simple introduction à la morale. (Leçon Ire.) Elle débute par reconnaître (leçon IIe, pag. 21) qu'une morale scientifique suppose la connaissance scientifique de la liberté humaine et d'un principe supérieur d'obligation. Elle établit par voie inductive que la liberté humaine suppose la liberté divine. (Pag. 22, 23.) Mais le liberté humaine est contestable, dit-elle, et de même on peut concevoir le principe suprême comme une activité immuable dans sa perfection. (Pag. 39.) Entre la liberté et la nécessité, son choix est dicté par une considération morale. Elle *veut croire au devoir* et cherche un système dans lequel le devoir s'explique comme une réalité. (Pag. 42.) Ainsi la morale y domine la métaphysique. Le vrai fondement de la croyance à la liberté divine est, suivant elle, la résolution d'ordonner la pensée conformément à l'ordre moral et de manière à justifier l'ordre moral.

La déduction de l'absolue liberté, quoique très exactement résumée dans l'article de M. Paul Janet, ne s'y trouve donc pas tout à fait dans son vrai jour. Quant aux applications de cette idée qui forment le corps de l'ouvrage, c'est-à-dire quant à la conception du monde, à l'opposition de l'idéal et de la réalité dans le monde et aux moyens de les réconcilier, M. Paul Janet n'y touche pas, soit par respect pour les limites arbitraires que la tradition française impose à la philosophie, soit que le groupe des professeurs français qu'il a particulièrement en vue n'ait rien produit qui l'engage à s'avancer sur ce terrain.

[1] M. Paul Janet nous reproche encore de concevoir la liberté divine comme indifférente au bien et au mal. C'est une objection que nous n'entendons pas. Pour la comprendre, il faudrait admettre un bien et un mal

Voilà donc, après vingt-huit ans d'antichambre, l'œuvre de ma jeunesse arrivée au bénéfice de la publicité. Permettez-moi, monsieur, de vous en remercier encore et de tout oublier dans ce remerciement. Ce bienfait tardif mériterait toute ma gratitude, ne dût-il servir qu'à détourner quelques jeunes gens de me paraphraser sans citer mon nom et quelquefois de me travestir.

Mais votre article m'est précieux à bien des titres encore, malgré la condamnation qui le résume. Les éloges que vous accordez à mon style m'ont confondu et feront le bonheur de mon libraire. Il me semble d'ailleurs que vous êtes loin de trouver tout faux dans ma philosophie. Vous tenez à établir son accord avec d'anciennes vérités, et sur quelques points vous accordez qu'elle peut modifier utilement l'enseignement de l'école. M'abusé-je en soupçonnant que votre unique objet n'était pas de mettre la jeune université en garde contre une idée fausse?

Je ne saurais apporter ni calcul, ni politique d'aucune sorte dans l'expression de ma pensée scientifique; mais, à consulter l'opportunité, il me semble qu'au moment où l'église romaine remplace toute doctrine par une politique fondée sur le fétichisme, il siérait à la philosophie d'entrer à fond dans les questions religieuses et de rechercher

existant par eux-mêmes, comme essences indépendantes, antérieures à l'existence du monde et de Dieu lui-même. Or le bien et le mal ne sont pas des *essences*, mais des *rapports*. Le mal ne saurait être conçu que comme désordre. En établissant (leçon XVIIe, pag. 410-416) que l'univers forme un tout, que les volontés de l'absolu sont absolues, nous excluons entièrement de Dieu la possibilité de faire mal, du moment où l'on donne au mot mal un sens intelligible. Mais nous répudions énergiquement l'anthropomorphisme scolastique suivant lequelle il existe indépendamment de Dieu un type de bien auquel Dieu serait, par sa sagesse, tenu de se conformer.

Cette thèse banale est l'effet d'une illusion de perspective que la réflexion critique doit dissiper. Les éléments constitutifs d'un monde étant donnés, l'ordre de ce monde devient le bien. Supprimez ces éléments, vous supprimez le bien. Modifiez l'ordre de ces éléments, vous modifiez la notion du bien. Sans contredit, notre raison conçoit nécessairement un certain ordre comme le bien, et toute dérogation à cet ordre comme un mal. Mais notre raison fait partie du monde, notre raison est adaptée au monde; notre raison est créée avec ce monde, comme l'intelligence de ce monde. Nous concevons comme nécessaire ce que Dieu veut que nous concevions comme nécessaire. Cette nécessité de nos conceptions ne saurait valoir contre Dieu. Ce que nous concevons comme nécessaire, c'est ce que Dieu veut en fait, et ce qu'il nous révèle.

les points qui pourraient la rattacher au christianisme spirituel. On ne vaincra la ligue ultramontaine qu'après l'avoir divisée. Il en faut retirer ce qui fait sa force, les esprits vraiment religieux, que l'exploitation religieuse ne peut qu'écœnrer. Le père Hyacinthe peut faire une œuvre magnifique, s'il sait rester sur les hauteurs, ou plutôt s'il n'en descend que pour pénétrer dans les consciences. Les doctrines du genre de la mienne pourraient servir également à l'heure présente. On ne surmontera la religion de l'esclavage que par la religion de la liberté.

Encore une fois, monsieur, veuillez agréer tous mes remerciements et croire à l'assurance de mes sentiments les plus distingués.

CH. SECRÉTAN.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Carl Zimmermann. — Cartes et plans pour servir a la topographie de Jérusalem[1].

La topographie de Jérusalem ! Il suffit de s'être occupé quelque peu de géographie biblique pour savoir que c'est là une arène où, depuis vingt à trente ans surtout, de nombreux champions ont rompu des lances ensemble, sans que ces débats, assez vifs par moments, aient abouti jusqu'ici à un résultat plus ou moins positif. Il était difficile qu'il en fût autrement, étant données les conditions dans lesquelles les discussions se sont poursuivies jusqu'à ces dernières années. Comment pouvait-on se flatter d'arriver à des résultats, même approximatifs, sur l'état, la circonférence, la physionomie de l'ancienne capitale des rois de Juda, aussi longtemps qu'on connaissait à peine la surface de la ville actuelle, aussi longtemps qu'il n'y avait pas de fouilles faites dans toutes les parties de ce sol couvert de séculaires décombres, et que les esprits même les plus émancipés — un Robinson, pour ne citer que le plus connu — subissaient encore l'empire de traditions qui, en partie, ne datent que du moyen âge, tandis que les renseignements fournis par l'antiquité, ceux de l'historien Josèphe par exemple, étaient ignorés, négligés ou même cavalièrement taxés d'absurdes, sinon de pur mensonge ?

Faut-il s'étonner, après cela, s'il existe à peu près autant de plans différents de Jérusalem ancienne qu'il y a eu de topographes, et s'il n'est pas, à l'heure qu'il est, une seule question de quelque importance sur laquelle tous soient d'accord? En effet, qu'il s'agisse de la place à assigner au mont Sion, de la situation de l'Acra et de la colline de Bézétha, ou de la direction suivie par le Tyropéon, ou encore

[1] *Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem.* Bearbeitet und herausgegeben von Dr C. Z., Gymnasialrector in Basel. 4 planches in-fol. accompagnées d'un mémoire explicatif de 40 pag. in-8. Bâle, C. Detloff, 1876. — Prix : 10 fr.

du tracé du second et du troisième mur, sans parlér d'autres questions moins fondamentales, sur tous ces points le désaccord est flagrant, plus flagrant que jamais.

En voyant paraître un nouvel ouvrage sur ce problème tant débattu, on pourrait être tenté de dire : Assez ! A quoi bon venir grossir encore le dossier et compliquer le débat comme s'il ne l'était pas déjà plus que suffisamment ? Tout n'a-t-il pas été dit ? Le fiasco n'est-t-il pas assez complet ? — Eh bien non, tout n'est pas dit. Le travail que nous annonçons paraît à point pour faire sortir la question topographique de l'impasse où elle était engagée. Il marque pour les études de cet ordre le commencement d'une ère nouvelle. Ainsi en en ont jugé, déjà avant qu'il vît le jour de la publicité, quelques-uns des hommes les plus compétents en cette matière, MM Tobler et Furrer. Nous le saluons donc avec joie, et nous sommes heureux de constater que la science en sera redevable à notre Suisse, qui occupe déjà une place si honorable dans les annales de la géographie biblique.

Pour donner une idée de la valeur de cette publication, il suffira d'indiquer brièvement quel en est le contenu.

Des quatre planches que renferme le portefeuille , la première représente « le terrain vierge de Salem-Iebous » (pag. 9. du Mémoire), c'est-à-dire le terrain tel qu'il a dû être avant toute habitation. Cette carte est extrêmement instructive. (Réduction $^1/_{5000}$; les pentes marquées par des hachures de teinte brune, et les courbes d'équidistance de 10 en 10 pieds par des lignes rouges.) Elle a été exécutée d'après un croquis fourni par M. Conrad Schick, ancien élève de l'institut missionnaire de Chrischona, près Bâle, domicilié à Jérusalem depuis 1846, en dernier lieu comme architecte de la mission anglaise. Cet homme aussi modeste qu'infatigable était mieux placé que personne pour se familiariser avec la nature du sol sur lequel s'élève la ville sainte. Depuis une vingtaine d'années, il ne s'y fait aucune construction ou réparation de quelque importance, sans qu'on ait recours à ses conseils. Il a profité des fouilles entreprises tant par des particuliers que par les autorités, pour faire des mesurages exacts sur plus de deux cents points de la ville et de ses environs immédiats. Ce sont ces données, patiemment enregistrées, qui lui ont permis d'esquisser la carte du terrain primitif, débarrassé de la couche de décombres sous laquelle il est enseveli à une profondeur qui va, par places, jusqu'à 140 pieds.

Il faut comparer cette première carte avec la seconde (le terrain actuel, d'après le major Wilson) pour se faire une idée de l'œuvre de

nivellement qui s'est accomplie à Jérusalem dans le cours des siècles, et se convaincre de ce qu'il y avait d'illusoire dans les tentatives entreprises par la plupart des topographes pour reconstruire l'ancienne Jérusalem sur la base du terrain actuel. Plus d'un plan, savamment élaboré, se trouve maintenant avoir été le plan d'une ville bâtie à moitié « en l'air », tant les différences de niveau sont considérables.

Ce qui n'est pas moins intéressant, et complète avantageusement l'instruction qui résulte de l'étude comparée des deux cartes, c'est la planche III. Elle contient une série de profils représentant les sections verticales de sept lignes indiquées sur les cartes et coupant le terrain en différents sens, du nord au sud, et de l'ouest à l'est. La couche de décombres qui forme le terrain actuel de la ville s'y détache nettement, teintée en rose, de la roche grise qui constitue le sol primitif.

Sur la quatrième feuille, l'auteur a reproduit ($^1/_{20000}$) le plan hypothétique de l'ancienne ville d'après *seize* auteurs différents, depuis Robinson (1841) jusqu'à Tobler, Furrer et Schick (1876). Ces trois derniers plans sont des originaux composés en vue de la présente publication. Un intérêt particulier s'attache à celui de Tobler, puisque ce vaillant archéologue a été dès lors retiré de ce monde († le 21 janvier de cette année à Munich, à l'âge de 70 ans.) Ce croquis est donc, pour ainsi dire, son testament topographique.

Le mémoire dont les cartes et plans sont accompagnés est également fort digne d'attention. On y trouvera résumé en un petit nombre de pages tout ce qu'il importe de savoir pour se mettre au courant des questions en litige et pour apprendre à connaître les phases diverses par lesquelles la discussion a passé depuis Robinson. L'auteur y rend un juste hommage aux travaux de MM. de Vogüé et de Saulcy (dès 1862 et 1863), ainsi qu'à ceux des agents du *Palestine Exploration Fund* qui s'est constitué à Londres en 1865 sous le patronage de la reine.

Nous attendons avec impatience la seconde partie de cet ouvrage, où l'auteur exposera le résultat de ses propres études sur la base des travaux accomplis, sur le terrain même, par M. Schick et les ingénieurs de la société anglaise. Assurément on ne doit pas s'attendre à voir tout d'un coup un complet accord sur tous les points succéder à la grande diversité d'opinions qui a régné jusqu'à ce jour entre les topographes. Mais une base solide est maintenant donnée, et c'est de cette base commune que devront partir tous les travaux ultérieurs. Il faudra continuer à sonder le terrain, compléter les fouilles, pour voir s'il ne reste pas sous les décombres des vestiges d'anciennes con-

structions, des pans de mur, etc. Il faudra examiner de plus près la nature du terrain qui recouvre le sol primitif, pour arriver, si possible, à distinguer les places où il se compose de simples débris provenant de destruction par la guerre, de celles où il pourrait provenir de nivellements exécutés en temps de paix. Car Jérusalem «ancienne» elle-même n'est pas restée toujours la même. Autre était celle de David, autre celle d'Ezéchias, autre celle de Néhémie, autre celle des Hasmonéens. Enfin, il faudra recommencer tout de nouveau, pour en comparer les résultats avec les cartes que nous possédons maintenant, l'étude des anciens textes, l'étude des données topographiques renfermées dans la Bible, dans le premier livre des Maccabées, dans les écrits de Josèphe, dans ceux de Jérôme, ainsi que dans les relations des anciens pélerins. Il est probable que plusieurs de ces textes seront envisagés désormais d'un tout autre œil que par le passé.

N'oublions pas, en terminant, de dire que les quatre planches font le plus grand honneur à la maison Wurster, Randegger et Cᵉ à Winterthour, et de rendre attentif au prix exceptionnellement modique de ce bel ouvrage. H. V.

P. S. — Depuis que ce compte rendu est imprimé, il nous est venu de Bâle un appel en vue de la fondation d'une « Société allemande pour l'exploration de la Palestine. » Cet appel émane d'un comité d'initiative composé de MM. Zimmermann, l'auteur de la publication dont nous venons de parler ; Alb. Socin, de Bâle, actuellement professeur de langues sémitiques à Tubingue, l'auteur d'un excellent guide en Palestine et en Syrie (collection Bædecker), et Kautzsch, professeur de théologie à Bâle, qui a visité récemment la Terre-Sainte. Ces trois savants, avant de lancer leur appel, se sont assuré l'appui d'un certain nombre d'hommes compétents et influents, parmi lesquels nous remarquons les noms de MM. Delitzsch, Fraas, Furrer, Kiepert, de Moltke, Schick, de Munchhausen, consul allemand à Jérusalem.

La Société aura pour organe une *revue* trimestrielle qui publiera des travaux sur la topographie, l'histoire naturelle, l'éthnographie, de la Palestine, des nouvelles statistiques et politiques, des articles de numismatique et d'épigraphie, des comptes rendus bibliographiques. La revue sera envoyée *gratis* à tous les membres de l'association. Ceux-ci payent une contribution annuelle d'au moins dix marc (12 fr. 50 cent.). Les fonds qui resteront disponibles, déduction faite des frais de la revue, seront employés à organiser une mission scien-

tifique en Palestine. La Société contribuera ainsi, de concert avec la Société anglaise et avec la Société américaine, à élucider quelques-uns des nombreux et difficiles problèmes topographiques qu'il reste à résoudre, et pourra rendre dans la suite de précieux services à la science biblique. La première livraison de la revue paraîtra dans le courant de l'été, chez K. Bædecker, libraire à Leipzig et caissier de la Société. Les personnes disposées à répondre à cet appel sont priées de s'inscrire auprès de l'un des trois signataires.

G.-F. Œhler. — Théologie de l'Ancien Testament. — 2me vol. [1].

Ce second volume termine la traduction française que M. de Rougemont nous a donnée de l'ouvrage d'Œhler. Il renferme l'étude de la loi mosaïque ou plus spécialement celle des sacrifices et des fêtes religieuses d'Israël. C'est un sujet qui appartient presque entièrement à l'archéologie. Mais on se rappelle que le professeur de Tubingue fait rentrer une partie de cette discipline dans la théologie biblique. D'après la division adoptée, ce morceau rentre encore dans le mosaïsme. Il forme la transition à la période du *prophétisme* (depuis la mort de Josué à Malachie), qui occupe la plus grande partie du volume, terminé par l'étude de la *Sagesse des Hébreux* (Prov., Job, Eccl. et quelques morceaux du liv. des Ps). Pour la critique de cette œuvre de l'éminent théologien et l'analyse de son contenu, nous renvoyons à ce qui en a été dit dans cette *Revue*, lors de l'apparition de l'ouvrage allemand [2].

Cette seconde lecture de la *Théologie biblique d'Œhler* dans l'excellente et exacte traduction de M. de Rougemont, a confirmé notre impression première. Nous avons ici une grande richesse de renseignements, des aperçus intéressants, parfois nouveaux, à côté de défauts graves et de lacunes regrettables.

Un point surtout nous a frappé cette fois; c'est la manière incomplète et peu précise avec laquelle est traitée la question du Messie. Ce sujet, si important à tous égards, si essentiel pour une juste ap-

[1] Théologie de l'Ancien Testament, par G.-F. Œhler, docteur en phil. professeur à Tubingue. Traduit de l'allemand par *Henri de Rougemont*, pasteur. Tom. second, in-8°, 462 pag. — Paris et Neuchâtel, 1876, Sandoz et Fischbacher.

[2] *Revue de théologie et de philosophie*, 1876, pag. 64-106.

préciation des christologies du Nouveau Testament, n'occupe dans ce gros volume qu'une place très restreinte, hors de proportion avec tout le reste. Et même dans ce chapitre si court, nous trouvons tout ce que l'auteur a à nous dire sur le *serviteur de Jahveh souffrant*, autre question capitale. Ce manque de développement est d'autant plus regrettable que le point de vue d'Œhler, quoique très ancien, aurait besoin aujourd'hui de nouvelles preuves, de points d'appui plus solides pour se maintenir. C'est là ce que nous voudrions faire ressortir en quelques mots.

Comme tous les théologiens modernes, Œhler voit dans le passage 2 Sam. VII (la prophétie de Nathan à David) le point de départ, l'origine de l'idée messianique du prophétisme. C'est le moment où la promesse se concentre dans une famille, dans la dynastie davidique, pour se personnifier ensuite dans un seul individu. Auparavant elle avait été appliquée à l'humanité tout entière (Gen. III, 15), puis à un peuple (Gen. XII, 3; XVIII, 18, etc.), enfin à une tribu. (Gen. XLIX, 10 : d'après Œhler *schiloh* signifie repos dans ce passage si difficile et tant discuté.)

La prophétie de Balaam avec Deut. XVIII, 15-19, prépare celle de Nathan, à laquelle se rattache la suite de tout le développement dont les écrits prophétiques et les psaumes messianiques constituent les documents.

Comment faut-il interpréter ces psaumes, se demande Œhler. Il cite les trois méthodes usitées : celle de Calvin, tout d'abord, qui rapporte les paroles de ces morceaux poétiques à tel ou tel roi déterminé, dont les traits sont plus ou moins idéalisés. C'est par ce côté idéal que ces hymnes deviennent messianiques. Hengstenberg et Umbreit, au contraire, n'accordent aux textes qu'une seule signification, celle qui est directement messianique. Le psalmiste en écrivant a songé au grand roi avenir et à nul autre. Ces auteurs ont à bien des égards des principes herméneutiques plus vrais que ceux du réformateur de Genève. Ils n'accordent aux paroles des auteurs sacrés qu'un sens unique et renoncent ainsi à la théorie arbitraire et surannée d'une double signification, l'une historique et matérielle, l'autre prophétique et spirituelle, à accorder aux mêmes mots. Mais le sens qu'ils adoptent, est-il le vrai, voilà la question?

H. Schultz et un grand nombre de modernes le nient et ils veulent donner aux psaumes messianiques leur sens historique seulement. S'appuyant sur des arguments tirés à la fois des faits, de la psychologie et de l'histoire, ils prétendent que les psaumes, chants religieux avant

tout, expression des sentiments du moment, ne jouent pas le rôle de la prophétie. Si quelques-uns d'entre eux, ceux qu'en général on appelle *messianiques* célèbrent la grandeur des rois théocratiques, des oints de Jahveh, leurs vertus pacifiques ou guerrières, leurs qualités morales ou politiques, il s'agit toujours et dans chaque cas particulier, d'un des princes qui ont régné à Jérusalem. Ce n'est que plus tard alors que le psautier servit à l'usage liturgique qu'on utilisa ces morceaux pour entretenir et vivifier dans le peuple l'espérance messianique.

Œhler de son côté n'adopte d'une façon absolue aucune de ces trois méthodes; il les emploie l'une ou l'autre selon les cas. Ainsi pour le Ps. XLV, qui est un hymne nuptial à l'occasion du mariage d'un roi d'Israël, il l'envisage comme se rapportant à un événement spécial que le psalmiste a en vue. Ce n'est que plus tard qu'on spiritualisa ou allégorisa le sens de ce morceau pour l'appliquer au Messie. Ainsi seulement s'explique la présence de cette poésie érotique dans le recueil religieux du psautier. Pour les Ps. II, LXXII, CX, au contraire, la manière de voir d'Hengstenberg paraît à Œhler la seule vraie. C'est ici surtout que nous aimerions à trouver quelques preuves en faveur de cette opinion. Je ne vois pas, en effet, la raison qui a pu motiver ici un point de vue différent de celui adopté pour le morceau précédent, car ce n'est pas un argument concluant que celui-ci : « Quiconque s'en tient à l'interprétation purement historique se condamne à appauvrir misérablement le sens de maints passages ou à recourir bien souvent à l'hyperbole. »

Dans les morceaux poétiques cette image est très fréquente; on la rencontre à chaque pas dans le psautier; elle peut donc être souvent et très justement invoquée. Si le Ps. II, pour prendre un des exemples cités par notre auteur, parle d'un roi qui domine sur le monde entier, qui étend son pouvoir jusqu'*aux bouts de* la terre, devons-nous nécessairement, absolument appliquer cette parole au Messie, ou, si l'on veut, cette idée n'est-elle applicable qu'à lui, comme on le prétend? Je trouve dans le cantique d'actions de grâces que David chanta après ses victoires et ses conquêtes une hyperbole tout aussi forte et que le roi s'applique certainement à lui-même. Il dit (2 Sam. XXII, 44 Cf. Ps. XVIII, 44) que Jahveh l'a établi *chef des nations* (*rôsch gojim*). Cette expression n'est-elle pas parallèle, identique pour l'idée qu'elle exprime à Ps. II, 8, où le roi exerce son pouvoir jusqu'aux bouts de la terre, c'est-à-dire sur les peuples qui habitent l'*orbis terrarum*. Il n'y a donc là rien qui ne puisse s'appliquer à un roi théocratique comme

le fils d'Isaïe, comme Salomon ou tel autre prince puissant d'Israël. C'est pourtant, dans le cas particulier, la seule preuve qu'Œhler avance en faveur de son interprétation. Il en aurait d'autres assurément, mais puisqu'il cite celle-là, c'est sans doute qu'elle lui paraît la plus convaincante.

Dans le Ps. LXXII, qui semble être une prière à l'occasion de l'avénement d'un roi, le poëte formule ses vœux de prospérité, de puissance et de gloire. Le professeur de Tubingue trouve l'interprétation messianique de ce morceau « évidemment vraie. » Pourquoi? Parce que le psalmiste soupire après l'avénement du prince de paix dont « le règne sera sans fin, qui s'occupera spécialement des petits et des pauvres et à qui rendront hommage tous les peuples du monde. » Mais cet argument ne rend pas l'explication donnée « évidemment vraie. »

En effet, sans parler du Messie, mais d'un prince quelconque, on peut lui souhaiter un règne pacifique. une domination universelle sur le monde, tel du moins que se le représentait les Hébreux avec leur horizon géographique limité et surtout en poésie. Le goût des conquêtes, l'espérance d'une domination universelle n'étaient nullement étrangers aux Hébreux, comme on le voit par maints passages des prophètes et des psaumes? En outre cette expression : *que tous les peuples lui soient soumis*, revient à faire du prince un chef des nations, comme David l'était selon ses propres paroles.

On peut demander aussi, surtout à un roi puissant, qu'il n'oublie pas les déshérités de la terre, qu'il secoure les malheureux. Resterait encore « le règne sans fin » qu'on dit applicable au Messie seul et qu'on trouve indiqué dans les vers. 5 et 17.

Dans le premier il est dit :

Puisse-t-on te craindre tant que dure le soleil,
Tant que luit la lune d'âge en âge.

Ce passage, remarquons-le tout d'abord, peut fort bien s'appliquer d'après le contexte à Dieu lui-même, auquel le psalmiste s'adresse dans sa prière. (Vers. 1.) Dans tout le morceau ce serait l'unique endroit où le roi théocratique serait apostrophé à la seconde personne. Cette manière de voir, qui est aussi celle de Delitzsch, me paraît de beaucoup la plus probable. Mais d'autres interprètes, ceux-là même qui n'admettent pas qu'il s'agisse ici du Messie, appliquent cependant notre texte au prince célébré dans le psaume. La question n'a pas un fond d'importance, puisque en tous cas le vers. 17, le Ps. LXXXIX,

3, 30, parlent des rois théocratiques d'une manière analogue. Le dernier texte cité fait même de ces princes des *Elohim*.

Mais est-ce à dire que notre texte ainsi compris statue un règne éternel du Messie? Nullement. A prendre les termes dans leur sens précis, le poëte souhaite simplement au roi d'être vénéré jusque dans les siècles futurs et autant que durera le monde. Son règne doit être si glorieux que les générations futures en parleront encore avec admiration, comme l'on parlait de ceux de David et de Salomon. Il ne s'agit pas ici de l'immortalité de sa personne, mais de celle de son nom et de sa gloire.

Le verset 17 ne dit pas davantage; il explique plus clairement encore la même pensée :

> Que son nom reste à jamais (*le 'ôlâm*);
> Qu'il croisse tant que luira le soleil !

Le mot *'ôlâm*, on se le rappelle, n'a pas le sens du mot français *éternel*. Il signifie simplement, on le voit par maints passages, un temps très long, soit dans le passé, soit dans l'avenir [1]. Et même en le prenant ici dans la signification populaire d'éternité, ne voit-on pas comment ce texte devrait s'appliquer seulement à un être immortel, éternel comme le Christ. Le psalmiste demande seulement que le *nom*, la *renommée* du roi subsiste à toujours. Il souhaite qu'il soit sauvé de l'oubli, que jamais sa gloire, ses bienfaits, l'éclat de son règne ne s'effacent de la mémoire de la postérité. Peut-être pourrait-on préciser davantage encore en mettant l'accent sur l'idée du nom. Le poëte désire que la dynastie royale (davidique, messianique, si l'on veut) reste longtemps, reste toujours sur le trône de Juda. Ce sens me paraît, en effet, être recommandé par le second membre du verset : *qu'il croisse tant que luira le soleil!* (*Chetib : jânin* — qu'il pousse de nouveaux bourgeons. *Keri : jinnôn* (niph) — qu'il reçoive de nouveaux rejetons; ce verbe est un dénominatif de *nin soboles*.) Le psalmiste demande donc à Dieu de donner toujours des descendants au monarque dont il chante l'avénement.

On le voit, il n'y a là rien qui dépasse l'horizon historique du psalmiste, rien sur l'immortalité *personnelle* ou l'éternité du Messie. Aussi, pour appuyer et rendre soutenable l'affirmation d'Œhler, faudrait-il d'autres preuves encore. De notre côté nous pourrions en invoquer

[1] *'ôlâm* signifie littéralement *ce qui est caché, voilé*. — Deut. XXXII, 7. *jemoth 'ôlâm*, les jours d'autrefois; Ezéch. XXVI, 20. « *âm ôlâm*, les ancêtres, *'ad-ôlam*, à toujours, à vie, 1 Sam. I, 22; XX, 15.

beaucoup d'autres, tirées de l'étude exégétique des passages et de la théologie biblique en général. Mais ici notre seul but était de faire sentir l'insuffisance des arguments donnés par le critique wurtembergeois. Du reste, je ne crois pas m'avancer beaucoup en disant qu'au point de vue des textes étudiés en eux-mêmes, sans qu'on y mette les idées chrétiennes ou la christologie ecclésiastique, il doit être fort difficile de soutenir l'interprétation messianique directe. Celle-ci exige une conception de la prophétie et du prophète peu en harmonie avec les faits eux-mêmes. C'est là le point de départ sur lequel il s'agirait de s'entendre au préalable, et, sur ce point, nous aurions plusieurs objections à faire aux énoncés de Œhler. Mais passons sans trop allonger.

Si l'auteur envisage comme nous venons de le voir les psaumes messianiques, on ne s'étonnera pas de le voir appliquer une méthode analogue aux livres prophétiques de l'Ancien Testament. En effet, il y découvre sur la *nature* du Messie beaucoup de choses surprenantes. Ainsi les oracles d'Israël renfermeraient déjà, d'une manière mystérieuse il est vrai, l'indication de la *divinité* du roi avenir. C'est réellement transporter le Nouveau Testament dans l'Ancien, le christianisme dans le prophétisme. C'est fouler aux pieds la loi du développement lent et graduel de la révélation qu'Œhler prétend pourtant admettre.

Je n'en veux pour preuve qu'un seul passage, l'un des principaux, cité à l'appui de cette thèse. Il s'agit d'Esa. IX, 5, que l'auteur traduit ainsi : *Un enfant nous est né, un fils nous est donné et l'empire est sur ses épaules et son nom est admirable, Dieu fort, Père d'éternité, prince de paix.* Il faudrait être aveugle, ajoute le critique, pour ne pas voir un être surhumain dans le Messie qui méritera ces noms.

Que ce texte se rapporte au Messie, c'est ce dont personne ne doute. Il s'agit, en effet, d'un enfant royal qui sera appelé à cette haute destinée. On ne peut pas, comme on l'a fait parfois, appliquer ces paroles, particulièrement le commencement du verset, au jeune Ezéchias alors âge de dix ans. Esaïe a-t-il eu en vue un événement précis, contemporain, la naissance d'un héritier royal, d'un davidide, qui aurait eu lieu alors? Je ne sais et la question n'est pas soluble. Mais cela admis, notre verset dit-il quelque chose sur la divinité du Messie? Si l'on traduit *El-gibbor* par Dieu fort et *abi-'ad* par Père d'éternité, cela paraît plausible.

Le premier de ces titres est sans doute quelquefois appliqué à Jahveh; mais il importe de remarquer que le terme *El* exprime une

notion toute générale de la divinité et n'est point un nom spécifique de Dieu. Il s'emploie aussi en parlant d'hommes, du roi de Babel, par exemple, qu'Ezéchiel (XXXI, 11) appelle *El gojim*, ce que nos versions traduisent par « le plus fort d'entre les nations. » Le pluriel *Elohim* lui-même qui est déjà une détermination plus précise de la divinité est appliqué aux rois théocratiques (Ps. LXXXII, 1-6; Cf. Jean X, 34), dont à cet égard le Messie ne se distinguera pas. Aussi pour éviter tout équivoque, pour couper court à une interprétation abusive du texte, vaut-il mieux traduire, comme M. Reuss, *El-gibbor* par *héros-dieu*. En français nous dirions mieux, quoique moins littéralement: *héros divin*.

Quant à la seconde expression, si l'on ne veut pas adopter l'interprétation de *Père du butin* (conquérant). (Gen. XIL, 24; Esa. XXXIII, 23); si l'on préfère prendre *'ad* dans un sens temporel, la divinité ni l'éternité du Messie ne ressortent de ces termes. Il faut penser ici à l'idée que réveille tout naturellement le nom du Père, qui est celle d'autorité, de protection, de bienveillance. Non-seulement l'enfant royal sera un politique habile, un homme doué de la force divine, mais il sera pour son peuple un père, un protecteur. Ce sera là un de ses titres. Ce sens s'accorde bien avec le contexte qui parle des qualités essentielles du roi avenir et nullement de ses origines, de sa nature. Celles-ci sont tout indiquées; chacun sait que le Messie est un davidide. Aussi vaut-il mieux traduire *abi 'ad* pour éviter toute confusion non par *Père d'éternité* mais par *Père à jamais*. Ainsi l'on prévient une conception fausse.

Je dis fausse. En effet, elle est non-seulement tout à fait contraire à l'horizon du prophète, mais même au cercle d'idées du Nouveau Testament. Nulle part, que je sache, nos documents n'ont appelé le Christ père d'éternité; jamais ils ne lui appliquent une dénomination analogue. Celle-ci serait bien plutôt en contradiction formelle avec toutes les données évangéliques. Comme qu'on tourne l'expression, on ne trouve pas son analogue dans les écrits canoniques de la nouvelle alliance, qui ainsi aurait été dans sa christologie, moins riche, moins profonde que le prophète du VIIIe siècle. Ce serait un élément de plus à apporter à la christologie chrétienne.

Nous pourrions faire des remarques analogues sur les autres passages cités par Œhler dans le même but. Sans doute nous ne réussirions pas à convaincre des adversaires qui partent de principes dogmatiques et scripturaires différents des nôtres; mais nous aurons du moins montré qu'il aurait valu la peine de s'étendre un peu plus

sur ce sujet. Sans faire de la *Théologie biblique* un commentaire, quelques développements eussent été ici indispensables.

On pourrait en dire autant de la question du *Messie souffrant*, sur laquelle nous ne possédons que quelques mots. Sans vouloir se prononcer positivement, Œhler envisage pourtant cette figure comme identique à celle du Messie, comme présentant une nouvelle face de l'idée du roi avenir. Toutefois il me paraît que si, ici comme ailleurs, la méthode historico-génétique qu'Œhler adopte en théorie avait été adoptée en fait, nous aurions une solution plus nette du problème. Et n'est-ce pas là au fond le défaut capital du livre, plus systématique qu'historique, cherchant davantage à grouper les différents faits qu'à en expliquer la naissance et le développement à travers les diverses périodes. Si cette règle avait été scrupuleusement suivie jusque dans les détails, la figure du Messie serait certainement différente. Au lieu de nous parler en gros de la *nature* du roi avenir, de son œuvre, de ses fonctions, nous aurions vu passer successivement sous nos yeux le Messie du huitième siècle, le roi puissant, glorieux, le davidide qui devait apporter à son peuple le bonheur, la prospérité nationale. L'exil à son tour aurait marqué un moment où cette figure disparaît presque complétement pour faire place au serviteur de Jahveh souffrant pour ses frères. L'époque postérieure enfin aurait fourni une nouvelle image, un Messie roi et sacrificateur, et ainsi nous aurions préparé le moment où deux figures, celle du Messie d'un côté, celle du serviteur de Jahveh de l'autre, partant de points de vue très différents, se réunissent en fin de compte dans une synthèse réalisée par Jésus-Christ et comprise depuis lui seulement.

Cette méthode, tout en donnant la solution de la question, en montrant dans le Messie et le *'gebed Jahoch* deux types possédant chacun leurs caractères spéciaux, a encore un autre avantage. Elle fait voir qu'à chaque moment de l'histoire d'Israël, la figure du roi avenir se moule sur les aspirations et les préoccupations de chaque période. Œhler admet la chose en principe, lorsqu'il parle de la prophétie en général, mais il paraît l'oublier dans le sujet particulier. En tenant compte de cette règle, on s'explique facilement la disparition de l'idéal messianique ou plus spécialement du roi théocratique avenir dans le *second Esaïe*, dont Œhler place aussi la composition aux temps de l'exil.

A ce moment, en effet, la dynastie davidique était profondément abaissée et déchue; elle ne réveille plus dans les cœurs que de faibles espérances; l'on oublie presque le roi glorieux des Michée et des

Esaïe pour concentrer toute son attention sur la figure plus grande, plus profonde, plus morale du Juste souffrant sans cause, du serviteur de l'Eternel s'immolant pour les crimes de ses frères. C'est là la conception nouvelle et indépendante du type messianique qu'enfantèrent ces temps de douleur, de deuil et de repentance.

On le voit, nous aurions beaucoup d'observations à faire sur cet ouvrage d'ailleurs si riche, car ce n'est là qu'un point, qu'un détail entre beaucoup d'autres. Mais il nous suffira d'avoir attiré l'attention sur ce point spécial pour permettre à chacun de juger du point de vue de l'auteur et des critiques qu'on peut lui adresser.

Du reste, que nos lecteurs veuillent bien eux-mêmes prendre en main la traduction de M. de Rougemont. Pour nous, il ne nous reste plus qu'à remercier le pasteur neuchâtelois de la clarté, de la lumière qu'il a mises dans le livre parfois un peu obscur de son maître vénéré. Avec lui nous exprimons encore une fois le désir que ce travail fasse naître chez plusieurs de ceux qui le liront, le désir de s'occuper sérieusement et par eux-mêmes des importantes questions que soulève la théologie biblique de l'Ancien Testament[1].

P. C.

PHILOSOPHIE

RENOUVIER. — UCHRONIE. L'UTOPIE DE L'HISTOIRE[2]

Prétendre, comme on l'a fait quelquefois, que les peuples ont toujours le gouvernement qu'ils méritent c'est dire, en d'autres termes, que les nations comme les individus sont, en dernier ressort, les arbitres de leurs destinées. Telle est bien aussi l'opinion de M. Renouvier. L'honorable et savant rédacteur de la *Critique philosophique*, marchant sur les traces du sage de Königsberg, demeure un partisan fidèle et convaincu de la liberté morale de l'homme.

Le fatalisme historique trouve en lui un infatigable et courageux adversaire. Sa conscience s'insurge contre ces théories, si prônées de nos jours, qui réduisent peuples et individus à n'être que les instruments inconcients et aveugles d'une inéluctable nécessité.

[1] Voy. *Revue de théol. et de phil.* Juillet 1876, pag. 476.

[2] Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été et tel qu'il aurait pu être. Paris, 1876, bureau de la *Critique philosophique.*

L'histoire n'est guère, il est vrai, qu'un long tissu de violences et de crimes. En maintes occasions, le vice a triomphé de la vertu, la liberté a péri sous les coups des tyrans. A qui s'en prendre sinon à l'humanité elle-même. Par molle résignation ou lâcheté, elle a trop souvent en effet abandonné la place aux violents et aux ambitieux, sans se soucier de la liberté, du droit et de la justice. En un mot, si l'histoire a pris souvent un cours fâcheux, une tournure déplorable, la faute en est aux acteurs eux-mêmes de ce grand drame qui n'ont ni su ni voulu faire effort pour en changer les péripéties.

C'est à la défense de ces idées, qui lui tiennent à cœur, que M. Renouvier a consacré son livre d'*Uchronie*, qui repose sur une fiction destinée à mettre en relief les idées de l'auteur. *Uchronie* nous est en effet donnée comme l'œuvre d'un certain père Antapire, moine mis à mort au XVIIe siècle par l'inquisition romaine. Elle nous présente, en six chapitres ou tableaux, une histoire fictive ou hypothétique du développement de la civilisation à partir de l'âge des Antonins jusqu'à l'époque de la Renaissance.

Avant de monter au bûcher le père Antapire remet son manuscrit à un ancien ligueur parisien, devenu confesseur des prisonniers du saint office. Bientôt celui-ci, converti par la lecture de l'œuvre de son pénitent, s'enfuit en Hollande où il embrasse le protestantisme. Plus tard, voulant mettre en garde ses enfants contre les séductions de la hiérarchie romaine, il leur lègue *Uchronie* qui, de mains en mains, finit par arriver jusqu'à nous.

Telle est la fable assez compliquée imaginée par M. Renouvier. Sans nous arrêter plus longtemps à la forme du livre, nous essaierons de donner à nos lecteurs une idée de son contenu.

Dès les temps historiques, le monde antique se partage en deux grandes familles tout à fait opposées d'idées et de mœurs : l'Occident et l'Orient.

Les Occidentaux ou les peuplades gréco-italiennes s'organisent de bonne heure en communautés restreintes et fermées, en cités indépendantes s'administrant elles-mêmes. Tout membre de la cité prend part à la gestion des affaires de sa ville, et porte les armes pour la défendre. Tous les citoyens jouissent des mêmes droits. Ainsi apparaissent dans le monde la liberté politique, l'égalité civile et avec elles la notion de la loi.

Ces fiers républicains se proposent avant tout de former des citoyens et des soldats. De là le soin extrême qu'ils apportent à développer chez leurs élèves la force corporelle et les autres qualités

physiques, sans jamais du reste sacrifier à celles-ci les facultés plus relevées de l'esprit et de l'intelligence. De là aussi ces beaux systèmes d'éducation hellénique qui ont pour but de cultiver d'une manière rationnelle toutes les aptitudes, dans une harmonieuse pondération, sans jamais en sacrifier ni en mutiler aucune. Dans ce monde d'harmonie et de beauté, création de l'esprit grec, la religion elle-même n'a rien de fanatique, d'intolérant, de sévère. S'unissant intimement aux fêtes de la cité et de la famille, elle est avant tout un devoir civil, une manifestation de la vie nationale. La doctrine des mystères vient du reste offrir une satisfaction aux esprits d'élite qui ne sauraient se contenter de la foi populaire. Là les initiés apprendront à reconnaître l'unité essentielle du sentiment religieux, voilé sous les formes diverses dont l'ont revêtu les mythes si variés du polythéisme vulgaire.

C'est ainsi que sous l'égide de la liberté, grandirent et s'élevèrent des populations viriles et fortes. Les républiques de l'antiquité n'eurent pas, il est vrai, pour la liberté et l'indépendance des personnes tout le respect qu'on était en droit de leur demander; mais la condition du citoyen y fut bien supérieure à celle des foules ignorantes et asservies, tremblant sous la verge d'un despote.

Ce dernier aspect est précisément ce qui frappera nos yeux si nous les portons sur l'Orient. Là nous trouverons d'un côté, en politique, le despotisme, de l'autre, en religion, la théocratie. Le pouvoir du prince et celui du sacerdoce se prêtant un mutuel appui, s'entendent à merveille pour maintenir les peuples dans la soumission et l'obéissance. Ici nous sommes loin des cultes tolérants de la Grèce ou de Rome. En Orient, la religion se présente comme la vérité absolue découlant d'une révélation divine. Elle est exclusive, jalouse, n'hésite pas à s'imposer par la force et à employer au besoin la propagande armée.

Dans un pareil état social, les hommes se partagent naturellement en deux classes. D'un côté on trouve les grands, les riches, les puissants, en un mot les heureux du siècle; de l'autre, les petits, les faibles, vivant dans la crainte et la sujétion. Les premiers recherchant le pouvoir, la fortune, les jouissances du luxe et de l'ambition satisfaite sont conduits à n'adorer que le succès, culte qu'on pourrait baptiser d'un mot : l'antimorale. Les seconds, las d'un monde qui ne leur offre que misère, douleur, esclavage, se prennent à espérer un avenir meilleur. Cette terre leur apparaissant comme le séjour du mal, ils en détournent les yeux pour les reporter sur les régions

de l'infini. Les uns, comme les esséniens, les thérapeutes, cherchent à force de jeûnes et d'austérités à atteindre, par delà cette vie, une existence bienheureuse; d'autres s'efforcent au contraire d'anéantir leur être dans le repos du Nirvana. Ce profond dégoût de la vie terrestre, cette soif de renoncement forme le trait saillant d'une doctrine que nous qualifierions volontiers d'ultra-morale. L'Orient devient ainsi la patrie des rêves mystiques et des hallucinations religieuses destinées à consoler l'humanité des misères de sa condition actuelle. Les maximes de l'anti et de l'ultra-morale continuent donc à se répandre comme deux courants parallèles et à se partager la direction des esprits.

Les deux civilisations dont nous venons à grands traits d'esquisser les contrastes, ne pouvaient cependant demeurer à toujours étrangères l'une à l'autre. Le développement constant des relations internationales amena à la longue une pénétration réciproque et enfin une fusion des deux mondes opposés. L'époque de l'invasion des idées orientales dans la société gréco-romaine à laquelle nous donnerons le nom de moyen âge, commence à la conquête de l'Asie par Alexandre, se continue par l'établissement de l'empire romain et arrive à son point culminant lors de la destruction de Jérusalem par Titus et de la dispersion des Juifs.

A l'hégémonie hellénique d'Alexandre et de ses successeurs qui ouvre notre moyen âge, succéda, nous le savons, celle du monde latin. Mais Rome en même temps qu'elle devenait maîtresse du monde apportait, à sa constitution intérieure de sérieuses modifications. Nous voulons parler du passage de la république à la monarchie. En échange de la liberté ou de l'indépendance perdue, Rome donnait, il est vrai, aux peuples vaincus la paix et la sécurité, la tolérance religieuse et l'idée du droit. Mais en revanche, la situation nouvelle avait singulièrement favorisé chez elle l'intrusion des idées orientales. L'opulence de l'aristocratie, l'exercice des grands commandements militaires, l'habitude de répandre le sang, le culte croissant du succès ouvrirent la porte large aux doctrines de l'anti-morale; tandis que, par une réaction naturelle, l'ultra-morale étendait aussi son empire sur les âmes. Bientôt le christianisme vint enseigner aux hommes le prochain retour du Seigneur, le mépris d'un monde voué à la destruction, et le néant de l'existence terrestre, introduisant ainsi dans une société déjà si troublée un redoutable ferment de dissolution.

Dans une pareille situation, la restauration de la liberté politique

pouvait seule sauver l'empire et ranimer le patriotisme expirant. Les antiques institutions républicaines ne répondaient plus cependant aux besoins des temps nouveaux. Elles avaient fait il est vrai, la grandeur d'une ville à ses débuts, mais ne convenaient plus à Rome devenue capitale de l'univers. Il fallait avoir le courage d'élever les peuples vaincus à la dignité de citoyens et d'assurer aux provinces conquises une légitime part d'action dans les conseils de la république rajeunie. Tel était le problème qui s'imposait avec une évidence croissante aux hommes éclairés du siècle des Antonins. Les premiers empereurs, satisfaits de jouir du pouvoir et de vivre au jour le jour, l'avaient négligé. On pouvait se flatter de l'espoir d'en voir la solution alors que la philosophie en la personne de Marc Aurèle s'assit sur le trône impérial.

Le nouvel empereur, en stoïcien résigné qu'il était, eut probablement supporté les vices de la situation politique avec la même facilité que les infidélités de sa femme Faustine ou les désordres de son fils Commode; mais un événement décisif le força à prendre un parti.

Sur le faux bruit de la mort de l'empereur, le proconsul Avidius Cassius, imbu des idées stoïciennes, mais homme d'énergie et d'action avait levé l'étendard de la révolte et dirigé ses légions sur Rome pour y restaurer la république. Bientôt détrompé, Cassius écrivit à Marc Aurèle pour lui proposer une entrevue que celui-ci accepta généreusement. Là le proconsul développant à son souverain tout un ensemble de réformes libérales, parvint, non sans quelques difficultés, à le gagner à sa manière de voir, et tous deux revinrent ensemble à Rome pour y mettre à exécution leurs nouveaux projets.

Marc Aurèle, après s'être séparé d'une épouse infidèle et d'un fils indigne de lui et avoir adopté Cassius pour son successeur, se fit décerner par le sénat une dictature de vingt-cinq ans. Puis en vertu de ses nouveaux pouvoirs, il éleva au rang de citoyens tous les habitants des provinces occidentales de l'empire, les astreignant en revanche au service militaire. Dès longtemps, la concentration de la propriété foncière en un petit nombre de mains, l'appauvrissement et la diminution des populations rurales qui en était la suite, avaient éveillé la sollicitude des hommes réfléchis. Les réformateurs cherchèrent donc à mettre un terme à cette fâcheuse situation. Une loi fixa l'étendue maximum du terrain qu'un citoyen était autorisé à cultiver lui-même, le surplus devant être remis à ferme à des esclaves qui recevraient la liberté pour prix de leur travail. Enfin une tolérance complète fut accordée aux différents cultes. Les chrétiens tou-

tefois furent exclus des fonctions publiques, aussi longtemps qu'ils se refusaient à reconnaître par serment la moralité naturelle de l'homme et persistaient dans leurs déclarations de mépris du monde et d'attente de sa fin prochaine.

Des réformes aussi radicales devaient susciter une vive opposition de la part de ceux, fort nombreux du reste, dont elles blessaient les intérêts ou les préjugés. Marc Aurèle, dont la bonté répugnait à l'emploi des moyens énergiques, n'eut pas la force de soutenir jusqu'au bout le rôle qu'il s'était imposé et, en vrai stoïcien, recourut au suicide pour se soustraire à une situation qui l'embarrassait. Sa mort devint le signal d'une réaction violente, mais passagère. Les prétoriens proclamèrent Commode empereur et contraignirent Cassius, désespéré, à se donner la mort. Le nouveau souverain se plongeant avec frénésie dans la débauche, et répandant à flots le sang des chrétiens, lassa bientôt la patience publique et fut, aux applaudissements de tous, détrôné par le général Pertinax, un Romain de la vieille roche.

Pertinax, s'inspirant du testament politique qu'avait laissé Marc Aurèle, reprend et perfectionne l'œuvre ébauchée par l'empereur philosophe. Ces turbulents prétoriens qui avaient si souvent disposé du trône, sont licenciés. On substitue au système des armées mercenaires celui des milices nationales. Chaque citoyen sera contraint désormais de passer un certain nombre d'années dans les camps afin de s'initier à la pratique de l'art militaire et d'être capable de défendre la patrie en cas de péril.

Pertinax cependant ne déploie pas seulement les qualités d'un soldat expérimenté, par sa grande réforme des institutions religieuses, il se montre en outre philosophe aussi sage que clairvoyant. A son instigation, le sénat, déclarant la religion chose de foi et non d'obligation, abolit les sacrifices usités à l'ouverture de ses séances. La religion nationale cesse d'exister. Les flamines rendus électifs se confondent avec les desservants de toutes les autres divinités, et l'état ne reconnaît plus que le culte des grands hommes qui ont illustré la république, religion purement civile destinée à ranimer dans les cœurs la flamme du patriotisme. Enfin l'enseignement des écoles publiques s'inspire désormais des principes de la pure morale stoïcienne. Quant aux chrétiens échappés à la persécution de Commode, qui persistent à protester contre la corruption du monde et l'ordre politique existant, on n'aura garde de les persécuter, ce qui serait immoral; on se contentera de les reléguer dans les provinces orientales de l'empire, en les y laissant vivre à leur guise.

Des réformes aussi sages devaient cependant porter leurs fruits. Sous leur influence, le monde romain se réveillant de sa léthargie, la république est rétablie sans secousse. Les invasions de ces peuples barbares autrefois si redoutés ne peuvent entamer la barrière des Alpes et du Rhin. Plus tard, il est vrai, les provinces qui entourent l'Italie se détacheront successivement du faisceau de l'unité romaine; mais gardant précieusement les leçons libérales qu'elles ont reçues de leur institutrice, elles deviendront les nations indépendantes de notre moderne Europe.

Pendant que s'accomplissent en Occident les événements que nous venons de raconter, l'Orient désuni, divisé, demeure en proie à tous les maux engendrés par le fanatisme religieux. Les diverses sectes qui s'y partagent la domination des esprits, se font sous la conduite de leurs *surveillants*, une guerre acharnée, opposant conciles à conciles et anathèmes à anathèmes. Toutefois, en raison même de la neutralité absolue gardée par les gouverneurs romains en matière religieuse, aucun parti ne pouvant compter sur l'appui du bras séculier, ne parvient à établir sa domination exclusive. Le seul sentiment qui soit capable de rallier tous les esprits est la haine du pouvoir civil, de l'ennemi, de l'oppresseur, de l'impie en un mot. Bientôt, une révolte générale amène l'expulsion des représentants de Rome, puis les barbares accourent. Accueillis en libérateurs par les *surveillants* chrétiens, qui profitent de l'occasion pour détruire les derniers vestiges de la civilisation antique, ils embrassent la religion des peuples conquis et fondent sur les débris de l'ancien monde, le régime féodal reposant sur une étroite alliance du trône et de l'autel, du clergé et des princes.

La société nouvelle, sortie des invasions, rappelait ainsi, par certains côtés, les monarchies théocratiques des anciens âges; elle était loin cependant de posséder une unité religieuse complète. Jérusalem et la Palestine étaient, il est vrai, les foyers de l'orthodoxie, de la doctrine johannite; mais, en revanche, les Germains s'étaient rattachés à l'hérésie d'Arius. Chaque prince interdisait rigoureusement de ses états les pratiques religieuses contraires aux siennes et maintenait ainsi, parmi ses sujets, l'unité de doctrine. Prenant au sérieux leur qualité d'évêques du dehors, de chefs de leurs églises nationales, les monarques barbares défendirent en outre, avec un soin jaloux, leurs prérogatives souveraines contre les empiétements des clergés étrangers et repoussèrent avec énergie les tentatives, plusieurs fois répétées, de donner au monde chrétien un chef religieux unique. La

congrégation du Saint-Office, qui se proposait de fonder par la contrainte la domination exclusive de l'orthodoxie catholique, interdite par la plupart des gouvernements, ne put prendre pied que dans un très petit nombre de provinces.

Une passion unique animait au reste la société nouvelle. Le fanatisme religieux, la vénération du prêtre étaient les traits dominants de son caractère, et ces sentiments s'unissaient chez elle à une haine aveugle de l'infidèle, de ce monde romain qui persistait à repousser la vraie foi. Lors donc que le clergé chrétien alla répétant partout que le tombeau de Pierre, du prince des apôtres, était à Rome, profané par la présence des mécréants, et que c'était une œuvre pie que d'en faire la conquête, il n'eut pas de peine à entraîner sur ses pas des peuples belliqueux et ne respirant que combats. La croisade se fit donc; mais l'Italie ne fut point conquise, et les résultats de l'expédition trompèrent complétement l'attente de ses promoteurs. La guerre eut pour effet naturel de broyer et de mêler ensemble les diverses nationalités. Les peuples apprirent à se connaître en se combattant. Mis en contact avec la civilisation romaine, les Germains, en particulier, furent saisis d'admiration et de respect. Ils se mirent à étudier les langues anciennes, dont depuis le temps des invasions, leur clergé s'était réservé la connaissance exclusive. Cette étude les ayant conduits à l'examen des documents du christianisme primitif, ils ne tardèrent pas à reconnaître combien celui-ci différait des traditions religieuses enseignées par leurs prêtres. Leurs yeux s'ouvrirent et secouant le joug du christianisme dit *catholique,* ils embrassèrent une foi épurée et réformée.

Après cette révolution, le christianisme n'est plus l'ennemi juré de la société civile; aussi celle-ci lui accorde droit de cité comme à toutes les autres croyances. La religion ne se présente plus comme un corps de doctrines imposées d'autorité. Elle est devenue affaire de foi, de persuasion, non de contrainte. Loin d'être comme jadis, un élément de dissolution sociale, elle prête à l'état un utile concours en contribuant à élever les âmes et à fortifier les caractères. La religion et la philosophie emploient à la vérité des méthodes différentes; mais poursuivant le même but, savoir le bien, elles ont cessé désormais d'être hostiles l'une à l'autre. Cette réformation, cette renaissance ouvre à l'humanité des perspectives d'heureux développement et de bonheur saluées par le père Antapire avec une joyeuse espérance.

Telle est, dans ses traits généraux, la fiction développée par

M. Renouvier avec un incontestable talent. Son œuvre abonde en idées neuves et profondes, en aperçus ingénieux, parfois même piquants. Si nous ne nous trompons, l'auteur, en écrivant, pensait surtout à son pays et a voulu mettre ses concitoyens en garde contre le danger des églises exclusives qui, visant à transformer la société civile d'après leur idéal, se mettent trop souvent en opposition avec les aspirations les plus légitimes de la civilisation moderne. On peut ne pas goûter les idées de M. Renouvier, contester la justesse de certaines de ses appréciations; on ne saurait lui refuser une entière franchise, une rare et louable préoccupation du juste et du vrai. Nous craignons toutefois que la forme un peu étrange qu'il a cru devoir donner à son livre n'éloigne de lui un grand nombre de lecteurs. Quelques pages d'une allure plus légère eussent probablement trouvé plus de faveur auprès du public. Une idée simple et à la portée de tous se dégage cependant de la lecture d'*Uchronie*. Comme nous le disions en commençant, l'auteur pense que les individus et par conséquent les nations, ont leur sort entre leurs mains et qu'il n'est permis ni aux uns ni aux autres de s'abandonner à une lâche inertie. Son œuvre est une protestation indirecte mais très réelle, contre l'indifférence politique si répandue de nos jours. En nous rappelant que nous sommes tenus à remplir notre devoir, chacun dans la mesure de nos forces, M. Renouvier a mieux fait qu'un livre utile, il a fait une bonne action dont nous ne saurions trop le remercier.

AUG. HUC MAZELET.

GIACOMO BARZELLOTTI
LA MORALE DANS LA PHILOSOPHIE POSITIVE [1]

I

M. Barzellotti professe la philosophie au lycée Dante de Florence. Il me semble appartenir à l'école ou plutôt à l'élite de ces penseurs qui, tout en étudiant avec soin les publications étrangères et tout le passé de la philosophie, ont conservé un vif attachement pour ce qu'ils regardent comme la tradition de l'esprit national, de l'antique sagesse italienne. Cette tradition, dont il serait difficile d'indiquer les sources et de préciser les documents, consiste dans un tempérament d'esprit qui, d'un côté, prête à la spéculation et au raisonnement abstrait, et de l'autre fait grand cas du caractère expérimental et pratique

[1] *La morale nella Filosofia positiva*. Studio critico di Giacomo Barzellotti. — Firenze, 1871.

des systèmes philosophiques. Ce manque de fixité de la tradition offre le précieux avantage de laisser à chaque penseur sérieux, mais pénétré de l'esprit national, une grande indépendance d'allures, une physionomie individuelle, un cachet particulier. Son grand inconvénient est de permettre aux écrivains les plus exclusifs et les plus excentriques l'illusion de représenter le côté le plus important et le plus vrai du génie national. De nombreux et frappants exemples pourraient être cités à l'appui de cette assertion; mais cela nous éloignerait trop de notre sujet. Constatons seulement que notre auteur est de la famille des penseurs qui, comme Rosmini, Gioberti et surtout Mamiani, ont réuni dans leurs spéculations la plus grande et la meilleure partie des caractères distinctifs du génie italien, sans abdiquer leur individualité.

Mamiani surtout, ce poëte, cet artiste, cet homme d'état, ce penseur dont la parole et les écrits ont un charme particulier, Mamiani, que de jeunes écrivains affectent de nommer le vieillard, représente avec éclat la famille de penseurs dont nous parlons. C'est lui qui fonda la revue intitulée : *Filosofia delle Scuole italiane*, organe de cette école, et à laquelle M. Barzellotti destinait la première ébauche de son étude. Il y a donc une profonde affinité d'idées entre le maître et le disciple; mais cette affinité, qui se trahit jusque dans les formes d'un style nombreux, élégant et imagé, ne va pas jusqu'à la dépendance et à la copie. Notre auteur, bien qu'animé du même esprit, poursuit sa marche à lui ; tout en professant librement les mêmes principes fondamentaux, il en presse l'application dans le domaine spécial qu'il a choisi et sur lequel il a fait des études aussi vastes que consciencieuses.

II

Quel but, en effet, s'est proposé M. Barzellotti ? Il le dit lui-même dans une *Avvertenza* qui sert de préface. Il veut : 1° Examiner les points les plus importants des doctrines positives contemporaines dans leurs rapports avec la morale, en usant du critère et en se tenant dans les limites de l'observation interne et de l'expérience; 2° Exposer les résultats de la psychologie anglaise, la seule qui, de nos jours, ait donné au positivisme une forme précise et qui offre les traditions et la physionomie d'une école.

Il espère imprimer par ces recherches historiques et critiques une certaine direction à l'esprit national en l'élevant à la hauteur des principes dans la discussion des matières morales que la presse politique quotidienne a trop rabaissée et rapetissée.

Son travail se divise en trois parties, dont la première compte sept paragraphes, la seconde dix-huit et la troisième onze.

La première partie est intitulée : *La liberté et la conscience*. L'auteur y expose avec une brièveté qui n'exclut pas la clarté, les principes du positivisme de Comte, de Bain et de J. Stuart Mill sur la nature

de la volonté, et les efforts tentés par ces penseurs pour concilier leur méthode avec le sentiment de la personnalité et de la responsabilité. Il montre comment les positivistes, dans la grave question de la liberté et de la moralité ont su, il est vrai, éviter le double écueil du fatalisme ou du panthéisme qui étend à l'univers la loi de l'activité volontaire et de l'indifférentisme ou du casualisme qui perd de vue l'harmonie des faits internes et les soustrait à toute espèce de loi. Mais, en arborant le drapeau du déterminisme, ils n'ont pas tenu suffisamment compte de la valeur de l'observation interne et de la volonté. Leur psychologie aboutit à une histoire naturelle de l'esprit humain; aussi les résultats definitifs et les conséquences des doctrines de ces nouveaux philosophes sont-ils en réalité une négation tacite de la conscience.

« Nous disons, pour conclure la première partie de cet écrit, que d'après nous, le développement scientifique de l'école positive anglaise tel qu'il se présente chez Bain et Mill, acceptant les négations de Hume comme postulat général de la méthode, aboutit à une fausse conception de l'observation interne et enlève toute confiance au témoignage de la conscience et à la vraie nature de l'acte moral. L'examen plus approfondi que nous allons faire de l'éthique positive nous montrera comment la nouvelle école s'inspire, dans ses principes et dans ses conclusions, de la tendance critique moderne postérieure à Kant, et par conséquent aussi comment, loin de bannir de la pensée spéculative les problèmes les plus élevés de l'être et de la connaissance, elle en prépare et en hâte peut-être une solution nouvelle. En attendant il n'était pas inutile de signaler dans le *déterminisme* une nouvelle face spéculative que la méthode des positivistes a donnée à la théorie de la nécessité volontaire, méthode qui abonde, il est vrai, en contradictions, mais dont l'intention évidente est de concilier jusqu'à un certain point la conception si vive de nos jours des lois naturelles, avec le témoignage universel de la conscience. D'ailleurs une telle doctrine n'est pas entièrement inconciliable avec celle du libre arbitre comprise dans son vrai sens; et, placée comme elle l'est entre les théories extrêmes du fatalisme physiologique et de l'indifférence morale, elle peut engager avec fruit la pensée spéculative dans la voie de la recherche des limites de la liberté humaine, recherche qui, ouverte jusqu'ici à la philosophie, a besoin d'être reprise dans une pensée plus large et avec une analyse plus ferme. »

III

La seconde partie est intitulée : *La théorie de la fin, le bien moral, l'utile.* Cette partie renferme en effet une étude approfondie, je ne dis pas des détails, mais des principes de la morale philosophique et de l'intime connexion de ces principes avec l'ensemble des différents systèmes. Telle métaphysique ou telle psychologie, telle morale. Tout se tient, tout se lie par la logique des idées et des principes dans un

système dont on connaît le point de départ. La morale individuelle et sociale est déjà indiquée et suffisamment caractérisée par le point de départ et la méthode qu'adoptent les penseurs. Dans un sens, l'histoire de la philosophie c'est l'histoire de la morale, c'est-à-dire de la civilisation et des hautes destinées de l'humanité. Les aberrations morales et les désordres sociaux de notre époque s'expliquent en dernière analyse par les divergences des enseignements et des systèmes dont l'influence ne s'éteint pas avec leurs auteurs. Une éthique philosophique vraiment sérieuse, faite pour conquérir l'assentiment des consciences honnêtes, des esprits éclairés et pour peser dans la balance des destinées sociales, une telle éthique ne sera élaborée qu'au sein d'une philosophie qui, affranchie de l'esprit de parti, et se pénétrant des résultats de toutes les sciences modernes, reposera sur une connaissance claire, complète et sûre de l'esprit humain.

Tel est le résultat auquel doivent aboutir les efforts de la pensée. C'est aussi l'enseignement que nous donne l'auteur en déroulant devant nous, d'une main sûre et ferme, le tableau instructif du progrès de l'idée morale depuis Thalès jusqu'à nos jours. Barzellotti est loin d'éprouver pour cette variation et cette succession des systèmes ce frivole mépris qui, dans un autre domaine, celui des dogmes de l'église, ne sait ou ne veut apercevoir que la destruction successive des folies ou des superstitions humaines. Il a fait, je le répète, une étude indépendante et sérieuse de l'histoire de la philosophie; et tout en cultivant avec une prédilection réfléchie, l'histoire de la pensée anglaise dans laquelle il trouve les représentants les mieux attitrés du positivisme, il ne l'étudie et ne l'apprécie qu'en la rapprochant des productions de la philosophie en France et en Allemagne. Il s'attache surtout à l'examen de l'*Utilitarisme* de Mill qui résume, concentre et ennoblit tous les enseignements antérieurs dans un positivisme à la fois scientifique et empreint du tempérament des Anglais. Toutefois, le résultat de cet examen critique est tel qu'on doit contester à cette école la possibilité de fonder une morale vraie et scientifique. Toutes les réserves de la prudence, toutes les vérités de détail ne donnent pas raison à une théorie du bien qui assigne comme but à l'activité humaine la félicité ou l'utilité et qui ne considère pas comme le souverain bien la vertu et la justice. C'est dans cette partie de son travail que l'auteur, pour être impartial et complet, mentionne et juge aussi les publications faites dans cette branche par des Italiens dont les noms sont moins connus. Il avait déjà, dans la première partie, parlé des jeunes écrivains Angiulli et Tocco, dont les études, publiées en 1869, exposaient les doctrines du positivisme dans leurs rapports avec la tradition philosophique ancienne et moderne. Maintenant il consacre trois ou quatre pages à *l'Homme et les sciences morales* d'Aristide Gabelli qu'il regarde comme l'un des travaux les plus remarquables que les doctrines po-

sitivistes aient produits en Italie. Gabelli unit aux théories de Comte et de l'école anglaise bien des observations originales et spirituelles. Quoique son œuvre ne soit pas vraiment neuve, le sentiment qui s'y accorde avec la raison, la nouveauté des aperçus avec le bon sens, donnent au style de la vie et de la fraicheur et révèlent la pensée qui l'inspira. Toutefois ce livre oscille entre la spéculation et l'empirisme, n'étant ni assez *critique* pour détruire tout ce qu'il combat, ni assez *dogmatique* pour poursuivre jusqu'au bout les conséquences légitimes des vérités que l'auteur entrevoit. Barzellotti cite encore en note le livre de Roberto Ardigò, publié en 1871 à Mantoue, sous le titre de *la Psicologia come scienza positiva,* livre savant et inspiré par l'intention de s'élever au-dessus du matérialisme et du spiritualisme, mais qui d'ailleurs est insuffisant aussi pour expliquer le côté rationnel et absolu de la moralité.

IV

La troisième partie intitulée: *Les doctrines positives et l'histoire de la philosophie,* n'est guère qu'une continuation des deux premières, un résumé qui justifie l'entreprise de l'auteur et qui en démontre l'opportunité par des considérations générales, mais profondes et vraies.

Barzellotti est jaloux de l'honneur national; mais cette noble jalousie ne va pas jusqu'à l'aveugler sur les causes politiques, morales et religieuses, qui arrêtèrent, mutilèrent ou fourvoyèrent en Italie la pensée philosophique. L'Italie, toute occupée de son relèvement civil et politique, était trop distraite pour se donner en même temps une philosophie indépendante. La plupart de ses écrivains se contentèrent d'accueillir sans se les approprier, les systèmes de la France ou de l'Allemagne. Le positivisme eut son tour; il se recommandait à la fois comme une école d'indépendance d'esprit et comme une arme capable de détruire tout ce qui était ou tout ce qu'on appelait théologie. Le positivisme français était plus facile à comprendre que ne l'est le positivisme anglais, bien qu'on ait souvent à la bouche les noms de Mill, de Bain et de Spencer. Les doctrines de Comte ont beau se réclamer de Kant, elles reposent sur le sensualisme et le matérialisme du siècle passé.

Locke et Hume sont les sources, et le socialisme contemporain est le résultat de ces doctrines.

Le positivisme anglais est beaucoup plus modéré, plus compréhensif, plus scientifique, plus moral. C'est ce que montrent le tableau historique du criticisme depuis la Renaissance jusqu'à Kant et un coup d'œil sur les destinées de la spéculation philosophique depuis Kant jusqu'à nos jours.

Toutefois le positivisme anglais lui-même, malgré l'étendue de ses recherches et l'excellence de ses intentions morales, a besoin lui aussi de se pénétrer de tout le passé de la philosophie, et de faire un

usage plus sérieux et plus complet encore de la vraie méthode expérimentale qui ne néglige aucun des faits de conscience et des phénomènes de l'esprit humain. La critique seule et surtout une critique superficielle ne fait que des ruines et ne sert qu'à inaugurer dans le monde des esprits et de la politique l'empire de la brutalité.

Voici comment Barzellotti parle en terminant: « Ce n'est pas un rapprochement inutile des faits que d'observer comment la même doctrine qui appliquait à la science et à la philosophie les derniers résultats de la critique, menace maintenant la société des conséquences extrêmes du communisme et du socialisme, surtout en France, où l'autorité des faits a exercé, plus qu'ailleurs, un empire absolu. On sait que le dernier ouvrage de Comte promet une réforme civile basée sur les principes de Saint-Simon et de Fourier, et comment cette *utopie positive*, tant discutée ces dernières années par la presse anglaise, fut sur le point d'être réalisée à Paris et dans le reste de la France sous le régime de la Commune. Ce sont là des signes, éloignés il est vrai, mais des signes précurseurs d'une marée qui monte et qui peut un jour nous submerger. La société ne peut y échapper qu'en modifiant peu à peu ses institutions; car les mouvements civils sont eux aussi des conséquences de la loi universelle qui transforme toute chose, et la science doit en étudier profondément les causes, en prévenir autant que possible les effets, en substituant l'œuvre efficace de la nature à l'œuvre toujours dangereuse des émeutes. La classe moyenne a grandi depuis le XVIe siècle jusqu'à 1789; depuis cette époque jusqu'à nos jours, c'est l'ouvrier et le prolétaire, auxquels la nouvelle doctrine économique ne saurait tarder d'accorder une participation plus équitable aux avantages sociaux. Mais la réforme ne doit pas s'arrêter aux institutions. La critique a déjà opéré assez de destructions dans les domaines de la foi, de la science et de l'art; il faut la remplacer par *quelque chose* et ce *quelque chose* ne peut nous venir que de la nature et de la conscience étudiées en elles-mêmes et satisfaites quant à leurs besoins les plus élevés et les plus sacrés. Plaise à Dieu que l'Italie, redevenue nation, cherche sa propre gloire dans cette étude des grands problèmes religieux, philosophiques et moraux qui seuls ont aujourd'hui de l'importance pour l'avenir des peuples. »

Je mettrais ici un point final si je ne tenais à faire observer que soit les protestants italiens, soit un certain nombre de philosophes, n'ont pas attendu cette solennelle invitation de l'auteur pour appeler l'attention de leurs concitoyens sur la solution des grands problèmes de la vie religieuse, morale et sociale. Mais aujourd'hui encore l'Italie, comme le reste de l'Europe, ondoie et flotte à la merci des opinions et des croyances les plus opposées et attend encore le génie qui lui donnera l'unité ou plutôt l'union des esprits.

JEAN-JACQUES PARANDER.

UNE EXPLICATION

Nous avons reçu, en date du 25 juin, une lettre de M. le professeur Bouvier, donnant sa démission de membre du comité de notre *Revue*.

Cette démarche est motivée premièrement par le fait qu'un des directeurs de notre recueil a publié dans le *Chrétien évangélique* (mai et juin) deux lettres, « où il oublie les égards élémentaires que se doivent mutuellement des hommes qui ont quelque estime les uns pour les autres, surtout lorsqu'ils sont engagés comme collègues dans la même entreprise. »

Le fait qui donne lieu à l'incident s'étant passé entièrement en dehors du contrôle de notre comité, même à son insu et dans une autre revue, il semble que nous pourrions être dispensés de nous en occuper. Mais M. Bouvier a cru lire dans la première des lettres indiquées des choses qui lui paraissaient contenir une allusion distincte à ses rapports avec le groupe des rédacteurs et amis de la *Revue*, ce qui l'a engagé à offrir sa démission.

En second lieu il motive celle-ci par le fait que, mis depuis un mois en demeure de se prononcer, le second directeur garde le silence, fait dans lequel le démissionnaire voit « une approbation tacite » des procédés dont il se plaint.

En présence de telles interprétations et pour qu'un appel au droit strict ne puisse être regardé comme voilant de notre part des dispositions non avouables envers M. Bouvier, les membres du comité siégeant à Lausanne sont heureux de pouvoir déclarer catégoriquement qu'ils n'ont donné aucune mission ni expresse, ni tacite à M. Astié de parler en leur nom et qu'ils n'entendent nullement être considérés comme approuvant soit pour le fond, soit pour la forme les articles dont se plaint M. Bouvier.

L'incident demeure ainsi une pure affaire individuelle dans laquelle le comité désire n'être mêlé en aucune façon. Quant à M. Astié, il répudie toute intention d'avoir voulu « gratuitement vilipender M. Bouvier dans sa foi, dans son œuvre, dans son caractère et jusque dans ses sentiments de famille. » Il regrette vivement que sa pensée ait été comprise de façon à blesser un collègue.

Le comité désire qu'après la présente explication, M. Bouvier sente que nous n'entendons en aucune manière « l'obliger » à se retirer de notre sein; il exprime au contraire catégoriquement le désir de le conserver et l'espoir qu'en reprenant sa démission, il voudra bien donner une nouvelle preuve « du sincère et vif intérêt qu'il a pris à la fondation et aux destinées de notre *Revue*. »

J.-F. Astié.

REVUES

Zeitschrift fur Kirchengeschichte

Publié par le Dr Brieger.

Tome Ier Troisième livraison.

1876

Harnack. De la soi-disant « seconde épître » de Clément aux Corinthiens. (*Fin.*)

Gass. Un chapitre d'histoire de la morale : Vincent de Beauvais et le *Speculum morale.* (Premier article.)

Ritschl. Des deux principes du protestantisme.

Schott. Les travaux de l'année 1875 sur l'histoire du protestantisme français.

Dummler. Prosélytes juifs au moyen âge.

Tschackert. Les *capita agendorum* de Pseudo-Zabarella et leur véritable auteur.

Lenz. Un écrit de réforme ecclésiastico-politique du concile de Bâle.

Benrath. Notices sur la prétendue lettre de Mélanchthon au sénat de Venise. (1539.)

Schultze. Deux lettres de Jean Eck.

Eutaxias. Statistique ecclésiastique : un coup d'œil sur l'église de la Grèce.

Quatrième livraison.

J.-L. Jacobi. Le système primitif de Basilide. (L'auteur discute les renseignements fournis par Irénée et ceux des *Philosophoumena* d'Hippolyte.)

H. Weingarten. De l'origine du monachisme postérieurement à Constantin. (*Suite.*)

Benrath. De l'auteur de l'écrit intitulé *Benefizio.*

Travaux concernant l'histoire ecclésiastique publiées en 1875 :

IV. L'histoire de la Réformation en Angleterre (*Budensieg*). Il s'agit de divers ouvrages anglais et de celui de Merle d'Aubigné, tome VI, traduit).

V. L'histoire de la Réformation en Italie. (*K. Benrath.*)

M. Lenz. Un écrit de réforme politico-ecclésiastique du Concile de Bâle. (Appendice).

Th. Brieger. Un document soi-disant nouveau sur le colloque de Marburg.

QUELQUES MOTS SUR LE DÉTERMINISME

VIS-A-VIS

DE LA MORALE ET DE LA RELIGION

A PROPOS DE L'OUVRAGE DE M. SCHOLTEN SUR LE LIBRE ARBITRE

Plusieurs d'entre nous[1] sans doute ont lu dans le *Compte-rendu de théologie et de philosophie* (voir avril, juillet et octobre 1875) l'intéressante analyse que M. *van Goëns* a donnée du livre de M. *Scholten* sur le libre arbitre. Il faut que j'avoue dès le début que, sauf quelques pages dogmatiques qui terminent son *Manuel d'histoire de la religion et de la philosophie*[2], traduit en allemand, je ne connais le système du célèbre théologien hollandais que par l'analyse en question, analyse d'ailleurs très détaillée et tout à fait claire. Au reste il ne peut être question, dans le nombre de pages forcément très limité qui peuvent être lues ici, de procéder à l'examen suivi et détaillé d'un livre aussi considérable et aussi riche en idées que celui de M. Scholten. Nous nous bornerons donc à toucher à propos de cet ouvrage quelques-unes des questions les plus importantes qui se rapportent au libre arbitre. J'ajoute que je n'ai aucunement la prétention d'épuiser, ni même de traiter d'une façon neuve un

[1] Cet article est, sauf quelques changements, la reproduction d'un travail lu à la *Société vaudoise de théologie*, dans sa séance du 26 avril 1877.

[2] Scholten. *Geschichte der Religion und Philosophie*, übersetzt von Redepenning. Elberfeld, 1868.

sujet si ardu et si controversé[1]. Mon seul désir serait de rappeler les principaux éléments du problème d'une manière qui puisse servir de base à une discussion nourrie.

La question du libre arbitre a été sans cesse débattue, soit au point de vue de la philosophie en général, soit à celui plus spécial de la dogmatique chrétienne. On sait le rôle qu'elle a joué dans les luttes de l'augustinisme et du pélagianisme, puis à l'époque de la réforme entre Erasme et Luther, entre Calvin d'un côté, Bolsec et Castalion de l'autre, et plus tard encore entre les Arminiens et les Contreremontrants. Bien que l'attention des théologiens modernes se soit sensiblement détournée des questions spéculatives pour se concentrer sur les recherches historiques, et en particulier sur celles relatives à la personne de Jésus, la question du libre arbitre ne pouvait être absolument passée sous silence. C'est en vain que Schleiermacher prétendit la reléguer en dehors de la dogmatique comme étant sans importance pour celle-ci ; lui-même ne put s'empêcher de manifester sa foi au déterminisme. On s'aperçut de plus en plus, et par son exemple et par celui de la spéculation pseudo-chrétienne de l'école de Hégel, que, non-seulement la question du surnaturel, mais celles bien plus fondamentales encore de la nature du péché et par conséquent de la rédemption, dépendent d'une façon étroite de l'affirmation ou de la négation de la liberté humaine.

L'importance capitale de cette notion ressort très vivement aussi de l'ouvrage de M. Scholten, qui se voit amené à propos du libre arbitre à toucher aux questions les plus variées non-seulement de la théologie, mais encore de la morale, du droit et même de la logique. Le principe au moyen duquel M. Scholten tente de résoudre également toutes ces questions est le *déterminisme éthique* ou *théologique*. Il prétend y arriver par une méthode expérimentale; mais son système nous semble être essentiel-

[1] On se rappelle les articles de MM. Scherer, Durand, Chavannes et Colani, parus dans la *Revue de Strasbourg* en 1853 et 1854, et reproduits dans l'appendice des *Recherches de la méthode*, par M. Ch. Secrétan. Le point de vue soutenu alors par M. Scherer et attaqué par les trois autres articles est tout semblable à celui de M. Scholten.

lement le fruit d'un intellectualisme sans contrepoids, décidé à tout embrasser dans les catégories logiques, et à arriver coûte que coûte à l'unité, au monisme, en réduisant toutes les dualités. Ce n'est pas seulement le dualisme de la matière et de l'esprit que veut effacer M. Scholten, mais aussi celui du monde et de Dieu, du bien et du mal. M. Scholten n'est pourtant point athée, ni même panthéiste, du moins en un sens, car il admet l'existence du Dieu amour, personnel et conscient ; mais il ne peut accepter avec le déisme la séparation de Dieu et du monde. Dieu étant cause suprême ne peut selon lui se concevoir indépendamment de l'ensemble de ses effets, c'est-à-dire du monde, où il se manifeste et vit dans la multiplicité des êtres finis. Il est, comme le nomme l'épître aux Ephésiens, IV, 6 : ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν. Toutes choses sont donc conséquences nécessaires de sa causalité suprême et se déroulent suivant une ligne absolument déterminée, marchant dans le sens de la réalisation finale du bien moral. Le libre arbitre n'a aucune place dans ce système : l'homme ne possède comme toute autre créature que la spontanéité, c'est-à-dire la faculté de se développer suivant sa nature propre, en réagissant sur les impressions extérieures et cela d'une manière nécessairement déterminée par le concours de son propre état et de l'ensemble des motifs qui s'offrent à lui à un moment donné. Ce qui distingue la spontanéité de l'homme de celle des autres êtres c'est que l'homme est doué de la raison, faculté de distinguer entre le bien et le mal, et qu'il est susceptible d'être déterminé par le motif rationnel du bien moral. Cependant il n'est pas déterminé par ce motif-là dès le principe : l'homme naît avec une raison faible et des appétits sensibles forts ; ce n'est que peu à peu que la raison arrive à faire entendre sa voix, d'abord comme une loi réclamant la soumission, puis enfin à dominer l'être humain tout entier. Cet état où l'individu est sous la domination absolue de la raison, où il fait le bien nécessairement, est précisément la liberté dans le sens vrai du mot ; car ce n'est qu'une fois parvenu à cet état que l'homme est arrivé à la réalisation de sa véritable nature : nécessité morale et liberté se confondent. Ce qu'on appelle mal ou péché est la condition naturelle de

l'homme avant d'être arrivé à sa destination, l'état de l'être moral encore enveloppé dans les liens de la nature physique ; le mal n'est donc que non-être, limitation ; il est un bien relatif, une phase transitoire conduisant au bien. On ne peut pas dire que Dieu veuille le péché, puisqu'au contraire il veut que le péché soit aboli, que cette phase transitoire soit dépassée ; mais on peut accorder en un sens que Dieu en est l'auteur ; et, une fois le mal conçu comme le fait M. Scholten, il n'y a rien là, pense-t-il, de contraire à la notion de la sainteté divine. Si nous ne trouvons pas indigne du Dieu saint d'avoir créé des êtres tels que les animaux, entièrement soumis aux sens, n'obéissant qu'à la loi de la conservation égoïste, pourquoi dirions-nous qu'il est contraire à la sainteté du Créateur d'avoir formé des êtres destinés à la liberté morale, mais qui ne peuvent y atteindre sans passer préalablement par une phase où leur raison est en partie, au moins, soumise aux instincts sensibles ?

Telles sont en quelques mots les grandes lignes du déterminisme de M. Scholten. Nous n'essayerons pas de dissimuler l'attrait qu'une conception logique et bien liée comme l'est celle-ci exerce naturellement sur la raison. Le déterminisme rencontre forcément de la sympathie chez cette dernière qu'il débarrasse d'un domaine pour elle insondable, celui du libre choix. Du moment que la catégorie de la possibilité s'évanouirait devant celle de la nécessité, le philosophe pourrait espérer d'embrasser la totalité des choses passées, présentes et futures dans une formule unique et rationnelle. Devant une telle perspective la tête lui tourne facilement, et il lui faut bien du calme et de la résignation pour ne pas se laisser entraîner à négliger ou à défigurer les quelques faits désagréablement réfractaires à une conception du monde si attrayante pour son instinct logique. Nous ne nous étonnons donc pas que, à les prendre un peu profond, et si l'on écarte quelques nuages oratoires destinés à voiler ce point délicat, la plupart des systèmes philosophiques se montrent pénétrés de déterminisme. Mais, plus il est dans les tendances mêmes de la raison d'aspirer au déterminisme, plus nous devons nous tenir en garde contre toute

surprise de la part de ce système, et ne lui accorder notre adhésion qu'après nous être assurés qu'il ne supprime ni ne défigure les faits sous prétexte de les expliquer.

Or nous trouvons un fait capital auquel le déterminisme d'aucune espèce ne saurait faire place et un problème également de toute gravité qu'il ne saurait résoudre. Ce fait c'est celui de de l'obligation, ce problème c'est celui du mal ; celui-ci est à la base de toute religion, celui-là à la base de toute morale. Commençons par cette dernière.

I

M. Scholten n'entend point supprimer la *morale*, au contraire il s'efforce de montrer que le déterminisme est seul en mesure de lui fournir une base solide. Voyons donc avec lui jusqu'à quel point les notions morales s'accommodent du déterminisme.

La distinction du bien et du mal demeure dans ce système, et la notion de vertu garde tout son prix : pour n'être plus considérée comme l'œuvre arbitraire de la volonté, mais comme le résultat de la nécessité morale, la vertu n'en sera pas moins toujours objet d'amour et d'admiration comme l'est le beau, bien que nous le sachions être l'effet naturel de l'harmonie esthétique des éléments. L'état de péché, bien que reconnu pour inévitablement lié au développement moral de l'homme, ne nous devient point pour cela indifférent : notre nature rationnelle en souffre et tend à s'en dégager, comme nous tendons à nous débarrasser d'une souffrance physique bien qu'elle nous ait atteint en vertu d'une causalité nécessaire. Le repentir n'est point supprimé non plus, car il implique simplement douleur à la pensée de l'état moral où nous nous trouvons, ce qui n'est point incompatible avec la nécessité actuelle de cet état, et ce qui suffit pour que le repentir serve de base à la régénération. Y mêler l'idée que le mal a été fait par nous sans qu'il fût nécessaire, ce serait transformer notre repentir en remords, sentiment immoral et funeste qui conduit au désespoir. Le déter-

minisme ne nous empêche point non plus de reprocher au méchant son acte criminel, comme nous reprochons à quelqu'un une maladresse, bien qu'elle soit la suite naturelle de sa gaucherie ; mais il nous interdit d'accuser notre prochain, et se trouve ainsi d'accord avec Jésus, qui ne condamnait point ses bourreaux, mais disait d'eux : « ils ne savent ce qu'ils font. » Le déterminisme nous laisse haïr le péché mais non le pécheur, il nous rend charitables envers ce dernier en nous montrant qu'il a péché par nécessité ; il nous dispose à la tolérance en nous empêchant de voir dans les erreurs du prochain les suites d'une obstination volontaire ; il nous préserve de l'orgueil en nous persuadant que le bien qui est en nous n'est pas notre œuvre et en nous ôtant ainsi tout mérite. On ne peut l'accuser de nourrir en nous une funeste sécurité ; ce serait le cas sans doute d'un prédestinatianisme qui représenterait l'homme comme passif, mais non pas du déterminisme éthique qui admet le rôle de la conscience personnelle ; c'est au contraire la théorie du libre arbitre, déclare M. Scholten, qui conduit à la fausse sécurité en nous berçant de l'idée que sur le lit de mort nous serons aussi libres encore que maintenant de nous convertir. Ce qui disparaît avec le déterminisme c'est l'idée de coulpe ; or cette idée est précisément, selon M. Scholten, une idée fausse et judaïque que le christianisme est venu abolir : parler de coulpe c'est transporter dans le domaine moral l'idée juridique d'une loi extérieure à l'homme et ayant pour sanction la peine. Avec cette notion de coulpe la théologie a été logiquement amenée à se représenter le salut comme le produit d'une expiation par substitution. Or c'est là une notion profondément immorale, et on a l'avantage de l'éviter si l'on comprend que la coulpe n'a jamais existé d'une façon objective, mais seulement dans le sentiment du pécheur qui se représentait Dieu comme un créancier, tandis qu'il est un père ainsi que l'enseigne Jésus et que le sent l'homme spirituel. Dieu n'a jamais imputé, ni n'imputera jamais le péché, parce qu'il nous connaît à fond et que tout connaître et tout comprendre c'est tout pardonner ; tel est selon M. Scholten le sens de ce passage de la première épître de Jean : « Si notre cœur nous condamne

certes Dieu est plus grand que notre cœur et il connaît toutes choses. » (1 Jean III, 20.)

Voilà donc la plupart des principales notions morales accordées avec le système déterministe ; plus d'une sans doute a dû subir des transformations suspectes pour entrer dans ce cadre, mais ce qui nous frappe surtout c'est que la notion la plus caractéristique de la morale, celle de devoir, d'obligation, n'y a trouvé aucune place. En effet, ce n'est pas seulement la liberté de choix qui aux yeux de M. Scholten est une illusion, mais nous venons de le voir, la notion de culpabilité morale subit le même sort. L'idée de culpabilité, affirme ce théologien, est une notion purement juridique qui n'a pas de place en morale ; d'où il découle évidemment que l'idée de devoir est également une intrue ; car du moment qu'il y aurait un devoir à accomplir, il y aurait par le fait même culpabilité à le transgresser. Mais d'autre part la plus simple réflexion suffit pour nous convaincre que la morale tout entière repose sur l'idée du devoir. C'est sous la forme du devoir que le bien moral se présente à nous ; c'est là même ce qui lui donne son caractère *sui generis* de bien moral, c'est là ce qui la distingue par exemple du bien physique ou jouissance, du bien esthétique ou beau. La notion de devoir mise de côté, l'homme qui fait le bien ou le mal n'en serait pas autrement approuvable ou répréhensible que ne le sont le tigre ou le serpent qui en vertu de leur nature propre mordent et piquent, que ne l'est l'abeille qui en vertu de la sienne nous prépare du miel. La seule différence serait que ces animaux sont inconscients des instincts auxquels ils obéissent, tandis que l'homme a conscience de soi-même et de la loi qui le pousse ou plutôt de l'ensemble des lois dont le concours le dirige nécessairement. Or ceci ne suffit nullement à créer une responsabilité d'un ordre essentiellement différent. Supprimer la notion du devoir c'est donc enlever à la morale son existence spécifique.

C'est en même temps ôter au bien moral le seul mobile qu'il trouve en nous ; ce n'est en effet que pour autant qu'elle se présente à nous sous la forme de devoir, que la loi de la raison

agit sur nous comme motif d'action capable de contrebalancer ou même de vaincre les mobiles sensibles et inférieurs de notre nature. A elle seule la connaissance du bien laisse la volonté indifférente, preuve en soient tant d'hommes à la raison très développée, très versés dans la connaissance scientifique de la morale, et très peu moraux pourtant en pratique ; ce n'est que pour autant qu'il reçoit la sanction de la conscience morale et nous apparaît avec l'autorité du devoir, comme loi d'obligation, comme impératif catégorique, que l'idéal de la raison agit sur notre volonté. Une fois supprimée la notion de devoir, on pourra bien encore construire une science descriptive des biens et des maux humains, des vertus et des vices ; mais on ne pourrait pas, sans cesser par le fait même de vivre en être moral, accepter réellement et mettre en pratique la conviction que la conscience nous trompe en nous parlant de devoir. Schleiermacher avait compris cela. Bien que déterministe et n'admettant pas l'objectivité de la coulpe, il pensait que Dieu avait mis en nous cette notion et celle d'obligation qui en est inséparable, comme le mobile nécessaire pour nous pousser à sortir de l'imperfection. Mais c'était là faire Dieu trompeur et ruiner par conséquent la base de toute confiance. D'ailleurs à quoi servirait-il que Dieu nous eût doté de cette bienfaisante et morale illusion, du moment qu'il a doué MM. les déterministes d'une raison assez perspicace pour nous en débarrasser ? Une fois une illusion reconnue pour telle, ne pût-on même pas en affranchir son sentiment, on en est affranchi quant à ses actes : l'astronome ne peut pas mieux qu'aucun d'entre nous échapper à l'illusion d'optique qui lui fait voir la lune plus grande à l'horizon qu'au zénith, mais il sait que c'est une illusion, et il fait ses calculs en conséquence. De même aussi celui qui se sera pénétré de la conviction que le sentiment du devoir et de la culpabilité n'est qu'une illusion, n'en sera plus dominé pratiquement dans sa vie, si du moins il veut rester conséquent à ses convictions. Sans doute il est rationnellement possible de mettre en suspicion l'idée d'obligation morale, mais cela est immoral. Nous arrivons ici vis-à-vis de la conscience morale au même point où l'on aboutit quant à la

raison lorsqu'on prétend lui demander les preuves de son autorité : elle ne peut les donner parce qu'elle ne peut se prouver elle-même, mais elle peut réclamer un acte primordial de foi en elle, sous peine pour nous de tomber dans un scepticisme incurable. La conscience morale aussi ne saurait prouver son droit à nous parler sous forme impérative; mais elle réclame ce droit, et nous ne saurions le lui refuser sans aboutir au scepticisme moral. Nous concluons qu'il est possible de mettre en doute la valeur objective de l'idée de devoir, mais que c'est précisément un devoir de ne pas le faire et que ce devoir de croire au devoir est le premier de tous les devoirs, la base sur laquelle repose toute vie morale.

Or, avec l'idée de devoir revient nécessairement celle de libre arbitre : la notion d'obligation morale est indissolublement liée à celle de la possibilité de choisir le contraire de ce qui est réclamé. Ces deux notions sont même si inséparables qu'on ne saurait tirer l'une de l'autre par syllogisme. Il ne peut être question ici que d'un enthymème tout semblable à celui de Descartes : « je pense, donc je suis, » disait-il; « nous devons, donc nous sommes libres, » disait Kant, et nous le répétons après lui. Nous sommes libres; nous ne possédons pas seulement la spontanéité : — tout la possède aussi bien que nous, même les atomes matériels, car ils ne subissent aucune action du dehors sans réagir eux-même selon leur nature propre ; — nous ne possédons pas seulement, à la différence des autres êtres, une spontanéité consciente ; nous sommes en outre maîtres, en une mesure au moins, de cette spontanéité même, à un même moment donné, et toutes choses étant égales en nous et hors de nous, nous ne sommes point nécessairement portés à une seule et même décision, mais nous avons le choix libre entre plusieurs. Voilà ce que nous entendons par le libre arbitre : la faculté de choisir sans contrainte ni extérieure, ni intérieure ; on peut aussi le définir comme Kant : le pouvoir de produire un commencement nouveau.

Nous ne voulons pourtant pas dire que notre choix soit absolument arbitraire ; il y a des limites à notre faculté de choisir. Tout d'abord elle ne s'exerce qu'à propos de motifs; sans que

ceux-ci soient contraignants, ils sont l'occasion pour la liberté de s'affirmer en un sens ou dans l'autre. Puis le libre arbitre n'est pas l'homme tout entier ; il ne constitue donc pas le seul agent de ses déterminations, il n'en est qu'un des facteurs. Les autres facteurs avec le concours desquels il produit la décision morale sont, outre les actions venant du dehors, les habitudes, les passions, le caractère acquis de l'individu : c'est dans ces limites, c'est sur ce fond donné que le libre arbitre agit, mais sur ce fond-là il agit d'une façon indépendante et de son propre chef : ce n'est pas ce fond qui le détermine. Supposons par exemple qu'une décision résulte du concours des éléments A, B, C, D, E, F et G. Lors même que tous ces éléments sauf un seraient déterminés, il suffit que ce seul élément, par exemple G, soit encore indéterminé et puisse devenir librement G' ou G'', pour que le résultat définitif lui-même soit indéterminé aussi et imputable à la forme que G prendra suivant son libre choix. Cet élément G, seul indéterminé, c'est le libre arbitre qui concourt avec d'autres éléments déterminés, savoir l'état acquis de l'individu et l'ensemble des sollicitations qui s'adressent à lui à un moment donné. Une pareille notion du libre arbitre suffit pleinement pour expliquer le phénomène de l'obligation et de la responsabilité morales, sans tomber pourtant dans l'indéterminisme absolu, parfaitement chimérique du reste, contre lequel portent la plupart des arguments de M. Scholten. A notre idée du libre arbitre on ne pourra pas objecter, par exemple, qu'avec elle il n'y aurait plus moyen de se confier au caractère de personne, le brave homme de hier pouvant agir aujourd'hui en coquin. Nous disons sans doute que le caractère n'enchaîne pas absolument le libre arbitre : preuve en soit que le coquin peut à un moment donné agir honnêtement, et le brave homme aussi s'oublier un instant ; nous soutenons même que le libre arbitre peut réussir à modifier le caractère : preuve en soit l'amélioration graduelle de tant de pécheurs, et, phénomène absolument inexplicable pour M. Scholten, la corruption graduelle d'hommes autrefois vertueux. Mais nous accordons aussi, et nous le pouvons sans nous contredire le moins du monde, que le caractère est bien

une chose relativement stable et qui ne se bouleverse pas d'un coup ; on peut donc compter sur lui aussi bien mais pas mieux qu'on ne compte sur la stabilité des choses dans ce monde où tout est en voie de transformations incessantes.

Nous reconnaissons encore très volontiers que le siècle où nous vivons, l'éducation que nous ont donnée nos maîtres, le sang que nous ont légué nos ancêtres, ont contribué à former notre être et entrent par conséquent aussi au nombre de ces facteurs déterminés qui concourent avec le libre arbitre. Nous échappons ainsi à l'accusation de conduire par l'admission de la liberté de choix à l'atomisme en histoire. L'historien et le biographe pourront fort bien, tout en croyant au rôle du libre arbitre, rechercher dans le passé le germe du présent, dans la jeunesse d'un homme la base de son âge mûr. L'idée de la liberté de choix suppose seulement qu'à un certain moment, un certain état d'un peuple ou d'un individu étant donné, deux ou plusieurs états subséquents en pourraient également résulter suivant un libre choix ; mais, quel que soit le résultat qu'aura amené la décision de la liberté, il se trouvera en tout cas relié par mille rapports intimes à l'état antérieur, à celui avec le concours duquel il a été formé.

Nous échappons par la même raison à l'accusation de favoriser la fausse sécurité, puisque nous ne contredisons point ce que prouve une expérience bien évidente, savoir que plus nous aurons avancé dans le péché, plus nous aurons de peine à nous en débarrasser : non pas que ni alors ni maintenant nous soyons privés de toute puissance pour lutter contre le mal ou du moins pour solliciter et recevoir de Dieu une force capable de nous en débarrasser ; mais, à mesure qu'on avance le fardeau augmente et devient plus lourd à soulever, le terrain se couvre de mauvaises herbes et devient plus difficile à déblayer. Chaque décision du libre arbitre en faveur du mal vient se ranger au nombre des éléments déterminés qui poussent la décision dans un sens funeste ; G est toujours là, mais il n'a plus à compter seulement avec A, B, C, D, E et F, mais avec un nombre plus grand de facteurs, auxquels lui-même a contribué à donner naissance, et qui diminuent d'autant sa part d'action.

En opposition avec cet endurcissement possible et, selon nous, coupable, nous admettons aussi une sanctification graduelle et progressive de la volonté, qui doit aboutir à une fixation définitive dans le bien, à une sorte de nécessité morale acquise. C'est bien là sans doute ce que nous appellerons avec M. Scholten la véritable liberté morale ; nous sommes d'accord avec lui sur ce point. Mais nous ne pouvons pas concevoir ce but réalisable autrement que par la voie d'une liberté de choix qui rende l'homme réellement moral et responsable de la route qu'il suit dans son développement, qui lui rende imputable la direction dans laquelle il se fixe. La liberté de choix n'est donc à nos yeux qu'un moyen, le moyen transitoire mais nécessaire pour aboutir au but dernier, qui est à la fois liberté suprême et suprême nécessité morale, cette « liberté des enfants de Dieu » dont parle l'apôtre Paul (Rom. VIII, 20 et 21), et après laquelle nous soupirons comme toute la création soupire après elle.

II

En abordant maintenant la *religion* et l'idée de Dieu, nous entrons dans un domaine où le déterminisme semble seul être de mise. Depuis Schleiermacher on définit généralement la religion comme le sentiment de dépendance absolue à l'égard de l'infini. Peut-on dès lors imaginer une doctrine plus religieuse, je veux dire une doctrine où l'homme se reconnaisse plus dépendant de Dieu, que celle du déterminisme? M. Scholten définit cependant la religion d'une façon un peu différente: elle consiste, selon lui, dans « la direction de l'esprit humain vers un pouvoir supérieur dont il dépend avec tous les êtres finis qui l'entourent. » L'homme religieux aspire donc à l'union avec Dieu, et l'on ne peut, dit-il, concevoir une union plus intime du fini avec l'infini que celle enseignée par le déterminisme, d'après lequel la volonté de Dieu et celle de l'homme se confondent et où ce dernier doit dire comme Paul : οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ. (1 Cor. XV, 10.)

D'ailleurs l'idée même de Dieu, comme infini et absolu, n'est-

elle pas incompatible avec le libre arbitre de l'homme? Dieu est tout-puissant, cause suprême, et dès lors tout ce qui arrive, arrive selon sa volonté. On est conduit encore au même résultat en considérant sa toute-science, laquelle est incompatible avec le libre arbitre de l'homme. Ce n'est qu'au prix de la négation de ces deux perfections de Dieu qu'on pourrait, dit le déterminisme, affirmer le libre arbitre des créatures ; mais ce serait là réduire l'infini à être fini, et renoncer en outre à la providence, à la foi en un plan divin qui se poursuit sans entraves pour arriver certainement à son accomplissement. Du moment en effet qu'il y aurait un domaine impénétrable à la volonté divine, rien ne garantirait plus que le monde arrivât jamais au but pour lequel Dieu l'a créé. Toute certitude du salut s'évanouit aussi, dit-on, en dehors du déterminisme ; enfin ce système seul est capable de préserver l'homme de l'orgueil spirituel, en lui montrant qu'il n'est rien et que Dieu est tout, Dieu « qui opère en lui le vouloir et le faire. »

Malheureusement ceux qui raisonnent ainsi, ceux qui pensent avec le prince royal de Prusse écrivant à Voltaire [1], que du moment qu'il « est certain que Dieu est, on ne saurait assez mettre de choses sur son compte, » aboutissent à lui imputer tout ce qu'il y a de mauvais dans le monde, aussi bien que tout ce qu'il y a de bon.

C'est à quoi Calvin ne parvient à échapper que par une inconséquence flagrante. Il déclare en propres termes « que Dieu non-seulement a préueu la cheute du premier homme, et en icelle la ruine de toute sa postérité, mais qu'il l'a ainsi voulu. » Et pour qu'on ne se trompe pas sur ce qu'il entend dire par là, Calvin remarque un peu plus loin qu'il n'y a pas de distinction à faire en Dieu entre permettre et vouloir : ce qu'il permet il le veut positivement : « le premier homme est cheu, dit-il, pource que Dieu auoit iugé cela estre expédient. » Voilà un supralapsarisme aussi net que possible. Mais dès lors c'est en vain que le grand réformateur affirme que si « l'homme trebusche selon qu'il auoit esté ordonné de Dieu, il trebusche [pourtant]

[1] Lettre du 26 décembre 1737.

par son vice[1]. » L'homme n'en est pas pour cela plus responsable que la pierre lorsqu'elle écrase quelqu'un, en tombant en vertu d'un poids qui lui est propre sans doute, mais qui lui a été donné par la nature. L'homme pèche par son vice, mais ce vice lui a été donné de Dieu, car Dieu lui a donné sa nature et en a fixé d'avance toutes les déterminations ; s'il y a quelqu'un de coupable dans la chute de l'homme ce ne peut donc être que Dieu qui « l'a ainsi voulu, » qui « auoit iugé cela estre expédient. » Comme on ne peut pas admettre pareille chose, il ne reste pour maintenir le déterminisme sans accuser Dieu qu'à renoncer à l'idée de culpabilité et à supprimer l'idée même du mal moral. C'est ce que fait M. Scholten : pour lui le mal n'est qu'une phase d'imperfection dans le développement du bien, une condition nécessaire de celui-ci.

Or une pareille notion révolte la conscience morale, qui voit dans le péché non pas un bien relatif, mais le contraire du bien, non pas seulement un état destiné à céder la place à une forme supérieure d'existence, non pas seulement quelque chose qui devra ne plus être à l'avenir, mais quelque chose qui ne devrait pas être maintenant, qui n'aurait jamais dû être. A moins de renier absolument l'idée du devoir et le témoignage de la conscience morale, ce qui serait se plonger dans le scepticisme pratique, on ne parviendra pas à ramener l'idée de péché à la simple notion d'imperfection. Nous ne nous faisons aucun reproche à vingt ans de n'être pas des hommes d'âge mûr, nous ne sentons pas notre devoir de le devenir ; nous savons que si Dieu nous prête vie nous y arriverons en vertu de notre développement naturel ; mais nous nous faisons des reproches d'être pécheurs, et nous sentons notre devoir de « travailler à notre salut avec crainte et tremblement. »

D'ailleurs, en faisant de Dieu l'auteur direct de l'état actuel du monde, on n'offense pas moins le sentiment religieux que la conscience morale. Supposons accordé que le mal ne soit qu'une imperfection sans culpabilité, ne suffit-il pas de l'existence de cette imperfection même, comme de celle de toutes les autres

[1] *Institution de la religion chrestienne*, III, XXIII, 7 et 8. (Edit. de Lion, 1565.) — Le mot entre crochets [ ] est ajouté par nous.

imperfections et en particulier de la souffrance, des injustices du sort, de la mort, pour nous empêcher de croire que le monde soit sorti tel quel des mains d'un créateur parfait ? C'est en vain qu'on se rabat sur l'avenir et qu'on répéte le vers de Voltaire :

« Un jour tout sera bien, voilà notre espérance ; »

il faut, à moins de se crever les yeux et de s'arracher le cœur, ajouter avec le même poëte :

« Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion. »

Or si tout n'est pas bien aujourd'hui, pourquoi donc en est-il ainsi ? pourquoi, si Dieu est réellement la cause immédiate et consciente de ce qui est aujourd'hui ? Une fois en présence de ce problème, il n'y a de choix qu'entre un nombre assez restreint de réponses possibles. Ou bien on peut essayer d'enlever à Dieu tout ou partie de sa responsabilité, en lui ôtant la conscience de soi-même : c'est le cas du panthéisme habituel. Ou bien on limite sa puissance ou son amour : c'est ce qu'on fait quand on admet la théorie dite du mal métaphysique, qui explique le mal comme lié nécessairement à l'existence même de l'être fini, et qui se représente Dieu comme créant, bien qu'il sache ne pouvoir créer que des êtres malheureux et mauvais. Mais le sentiment religieux ne peut pas mieux se satisfaire d'un Dieu pareil que la conscience ne peut accepter la réduction du mal moral à un simple degré inférieur du bien.

Il ne reste dès lors qu'une solution possible du problème du mal ; c'est l'idée que le mal est le produit du choix libre et responsable de la créature. On sauvegarde entièrement par là la sainteté de Dieu. La liberté de choix qu'il a donnée à l'homme est en effet en soi une chose excellente, le don le plus précieux que le créateur puisse faire à sa créature, car elle est la condition *sine qua non* de sa détermination pour le bien comme être moral et responsable. Sans doute cette faculté de détermination implique la possibilité pour l'homme de choisir le mal au lieu du bien ; mais il n'en reste pas moins vrai que Dieu n'a jamais considéré l'existence (possible) du mal que comme absolument mauvaise, que comme ne devant pas être ; tandis que d'après le déterminisme Dieu veut réellement le mal, comme

état transitoire il est vrai, d'une façon simplement provisoire, relative, mais enfin il le veut, et l'on ne saurait l'en excuser qu'en le mettant au bénéfice de la trop fameuse maxime : le but sanctifie les moyens.

La notion de la libre chute fait surgir, nous le savons, bien des problèmes, celui en particulier de l'unité solidaire de l'humanité entière et de la nature même dans le mal et la misère. C'est là sans doute un grand problème, bien obscur encore malgré les éclairs de lumière qu'y a fait jaillir plus d'un penseur chrétien. Nous ne l'aborderons pas ici, avouant sans honte n'en avoir pas encore rencontré une solution pleinement suffisante, ce qui ne nous empêche pas de l'accepter à titre de problème, comme nous sommes obligés d'en accepter tant d'autres dès que nous voulons tenir compte de la réalité.

Un problème qui se trouve plus directement sur notre chemin est celui de la toute-puissance divine. Comment peut-il y avoir place pour la liberté de choix dans une créature, produit de la cause suprême ? La difficulté semble à première vue insurmontable, mais l'objection ne provient au fond que de ce qu'on s'est fait une notion trop étroite de la cause suprême. On se la représente comme une cause du monde matériel, ne pouvant pas ne pas produire un certain effet nécessairement déterminé par sa nature donnée, n'étant pas maîtresse d'elle-même et de sa propre causalité. Or, de quel droit se représente-t-on ainsi la cause première ? M. Scholten reproche avec raison aux réformateurs d'être partis d'une idée à priori de Dieu et d'en avoir déduit leur anthropologie, au lieu d'étudier les faits psychologiques et autres pour en induire l'idée de Dieu. Or c'est là aussi la faute qu'il commet à son tour en réduisant à priori Dieu à l'état de cause nécessaire. Nous, au contraire, partant de l'étude des faits, nous sommes forcés, pour expliquer le fait psychologique et moral du devoir, de reconnaître à côté des causes nécessaires qui régissent l'univers l'existence de causes libres, c'est-à-dire maîtresses de leur propre causalité ; et nous n'avons aucune difficulté dès lors à concevoir Dieu comme une cause semblable, d'autant plus que c'est là évidemment une sorte de cause beaucoup plus élevée et digne de l'être suprême

que ne l'est la causalité nécessaire. Nous ne pouvons refuser à Dieu le droit de dire avec l'Auguste de Corneille :

« Je suis maître de moi comme de l'univers. »

Et une fois Dieu conçu ainsi, nous ne voyons pas ce qui empêche de comprendre comment il a pu, en vertu de sa toute-puissance, créer à côté de lui ces causes libres, de l'analogie desquelles nous avons conclu à lui. Qu'est-ce qui empêche que Dieu ait appelé à l'existence des êtres auxquels il s'est borné à donner une base de développement, en les douant de la faculté de poursuivre librement ce développement dans un sens ou dans l'autre? Cause suprême, mais maître de son action en temps même que cause suprême, il a pu mettre volontairement une borne à l'effet de sa causalité. Cette borne, fixée librement par lui-même, produit par conséquent de sa toute-puissance, bien loin d'être une abdication de celle-ci se trouve en être la manifestation suprême.

Une autre difficulté est celle de la conciliation entre la liberté humaine et la toute-science divine, qui appliquée au futur devient prescience. On explique souvent cet attribut de Dieu en disant que pour lui, l'Eternel, le temps n'existe pas, que les choses futures sont devant lui comme présentes, ce qui lui permet de voir les résultats à venir de la liberté comme nous voyons ses résultats actuels ou passés, sans que la connaissance que nous en avons leur ôte en rien leur caractère de contingence. Mais on ne prend pas garde qu'en enlevant ainsi toute réalité objective à la notion du temps on détruit du même coup celle de notre vie morale elle-même, qui se meut nécessairement dans le temps, et qu'on vient échouer en plein docétisme pour tout ce qui concerne les rapports de Dieu avec le monde. On ne saurait donc sans ébranler les bases de toute morale et de toute religion chercher dans cette voie-là la solution du problème qui nous occupe.

Rothe en a tenté une diamétralement opposée en remarquant que la perfection même de la connaissance consiste à être adéquate à la nature des choses qu'il s'agit de connaître, et que par conséquent, si Dieu a réellement créé des êtres libres, des

êtres qui se développent librement dans le temps, sa toute-science consiste précisément à connaître ces êtres comme êtres libres et se développant librement dans le temps, c'est-à-dire à ne savoir le résultat de leur libre décision que lorsqu'elle a été prise par eux. Cela n'entraîne point du reste, ajoute-t-il, à sacrifier l'idée d'un but, ni même d'un plan prédéterminé du développement de la création, et en particulier de l'œuvre du salut. On sait que le même but peut être atteint par des chemins divers. L'homme d'état parvient bien, avec ses connaissances et ses moyens bornés, à poursuivre et à réaliser parfois son plan en dépit et au travers des circonstances imprévues que chaque jour amène. A plus forte raison, Dieu, possédant une puissance infinie et une parfaite connaissance de tout ce qui est, peut-il faire à chaque moment concourir tous les éléments existants de telle façon que, malgré la part d'imprévu amenée sans cesse par l'action de la liberté humaine, le plan providentiel se déroule pourtant sans être aucunement sacrifié. On ne saurait prétendre non plus que l'idée de Rothe rabaisse Dieu en lui donnant ainsi à travailler sans cesse dans le monde. Elle a au contraire en cela l'avantage de bien l'affirmer comme le Dieu vivant, le Dieu de l'histoire, celui que réclame le cœur religeux et qu'annonce l'Evangile (cf. Jean V, 17), et qui, sans être cet impassible spectateur céleste que prêche le déisme, n'est pas non plus le Dieu du panthéisme, confondu avec sa créature et en partageant toutes les hontes et toutes les fautes : cannibale dans la personne du cannible, ivrogne et avare dans celles de l'ivrogne et de l'avare.

L'hypothèse de Rothe présente ainsi plus d'un côté séduisant. Elle reçoit en outre l'appui biblique de quelques récits et de maintes expressions isolées où Dieu est présenté comme modifiant son plan d'après les changements apportés aux circonstances par les décisions de la liberté humaine, comme « se repentant » par exemple des jugements prononcés par lui, quand il voit la conversion réelle du condamné [1]. Mais d'autre

[1] Gen. VI, 7; Ex. XXXII, 14; Deut. XXXII, 36; Jug. II, 18; 1 Sam. XV, 11; 2 Sam. XXIV, 16; Ps. CVI, 45; Jér. XV, 6; XVIII, 8, 10; XXVI, 3, 13; XLII, 10; Joël II, 13, 14; Jon. III, 10; IV, 2.

part la doctrine très évidemment apostolique de l'élection réclame d'une façon absolue la prescience de Dieu à l'égard des décisions de la liberté individuelle. En outre une classe importante de faits, qu'une observation impartiale ne saurait répudier tous, apparaît inconciliable avec la théorie de la prescience limitée. En effet, si cette théorie peut s'accorder, comme Rothe le dit, avec l'existence d'un plan prédéterminé et par conséquent avec une prophétie d'ensemble esquissant ce plan dans ses contours généraux, elle ne saurait rendre compte de prédictions tout à fait particulières et de détail. Une étude attentive des faits de ce genre contenus dans la Bible ou rapportés par l'histoire, parviendrait peut-être à en expliquer plus d'un comme de simples prévisions analogiques ou bien comme le résultat de rencontres plus ou moins fortuites ou providentielles, d'autres encore, examinés à la loupe d'une critique sérieuse, descendraient au rang de *predictiones post eventum ;* néanmoins il resterait, en particulier dans la vie de Jésus, quelques faits des plus certainement historiques qui ne sauraient guère s'accorder avec l'hypothèse de l'impossibilité de toute prescience à l'égard des faits de liberté [1]. Enfin la théorie d'une limitation de la toute-science de Dieu, bien qu'elle soit supposée le fait de sa propre volonté (comme la limitation semblable de sa toute-puissance admise plus haut par nous), vient se heurter contre une forte objection. Elle ne semble pas conciliable en effet avec la sagesse, qui ne peut faire défaut à Dieu, et qui semblerait bien compromise quand on se représenterait celui-ci comme créant sans savoir si une partie, même la plus minime, de sa création réalisera le but pour lequel il l'a créé. La création sans la prescience ne se réduirait-elle pas à un coup de dé bien imprudent ?

On se verrait ainsi ramené à admettre une connaissance possible des futurs contingents, mais comme futurs, ce qui sauvegarderait l'objectivité du temps, et comme contingents, ce qui distinguerait cette prescience d'une prévision à priori applicable seulement aux futurs nécessaires. Cette différence, ferme-

[1] Par exemple Jean VI, 64, 70 et surtout Math. XXVI, 31, 34 et les parallèles dans les trois autres évangiles.

ment accentuée, écarterait toute confusion entre la prescience et une prédestination (inconditionnée) qui serait la négation de toute la liberté. En contemplant d'avance, et à leur place chronologique dans la série réelle du temps, les futurs contingents, Dieu ne les produirait, ne les causerait pas davantage que lui ou nous n'agissons causalement sur les contingents passés en en prenant connaissance, ni ne les transformons pour cela en faits nécessaires. Une telle prescience, un tel mode de connaître, serait sans doute tout à fait en dehors des limites habituelles de la connaissance humaine, mais ce ne serait pas là une raison de la refuser à Dieu si on se voyait forcé d'y aboutir par induction comme à la seule explication possible de faits positifs. Peut-être même lui trouverait-on quelque analogie dans certains phénomènes pathologico-psychologiques plus contestés que positivement réfutés ou même sérieusement étudiés.

Et maintenant serait-il vrai que la doctrine du libre arbitre conduisît à l'orgueil spirituel ? Si chacun compare ce qu'il est avec ce que réclame de lui le sentiment religieux aussi bien que la conscience morale : « Soyez parfaits comme votre Père qui est au ciel est parfait ; » si chacun, après avoir reconnu la distance qui le sépare de cet idéal, ne se borne pas à constater le mal mais tient pour véridique cette voix profonde qui l'accuse de ce mal, qui l'accuse du moins de ne pas s'en être encore plus complétement dégagé, y aura-t-il réellement place dans les cœurs pour autre chose que pour la plus profonde humiliation ? Et quand le pécheur sera arrivé à comprendre que le Dieu qui daigne encore lui faire entendre sa sainte voix dans le fond de sa conscience, qui à lui pauvre pécheur crie encore : « Sois saint ! » que le Dieu qui parle ainsi ne se moque pas de lui, comme la mère qui, sans lui tendre la main, dirait à son nourrisson gisant par terre : « Viens à moi ! » quand le pécheur se sera dit : « puisque le Dieu qui sait de quoi nous sommes faits réclame de nous de si grandes choses, c'est évidemment la preuve qu'il veut nous donner la force de les accomplir si nous le voulons sincèrement ; » quand il aura trouvé dans la venue historique du Rédempteur la confirmation et l'accom-

plissement de cette vague prophétie de sa conscience ; quand il aura compris que « l'on donne à qui demande et que l'on ouvre à qui heurte ; » quand il aura demandé et qu'il aura été exauçé ; quand il sentira qu'à mesure qu'il livre plus entièrement son cœur à l'action de l'Esprit de Dieu, ce Saint-Esprit travaille en lui ; le pécheur pourra-t-il s'attribuer à soi-même l'œuvre sainte que Dieu opère dans son âme à sa requête ? Ce serait comme si le vase qui est venu vide à la source, mais s'est offert à elle largement ouvert, pensait avoir produit lui-même l'eau qui l'a rempli. Non ! le pécheur qui a soif de sanctification, qui la demande et qui sent que Dieu l'opère progressivement en lui, ne peut pas être orgueilleux. D'une part il s'applique les mots de Paul : « qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu pourquoi t'en glorifierais-tu comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (1 Cor. IV, 7) ; d'autre part il a pour le tenir sans cesse dans l'humilité la connaissance de tout ce qu'il y a encore en lui d'imperfection morale et il ajoute aussi avec l'apôtre : « pour moi je ne me persuade point d'avoir atteint le but. » (Philip. III, 13.)

Nous n'admettons pas non plus que l'admission du libre arbitre enlève au croyant la précieuse certitude du salut. La base de celle-ci est sauvegardée dès qu'on proclame avec la Bible l'universalité de l'offre du salut. (Voy. par exemple : 1 Tim. II, 4 ; 1 Jean II, 2.) Quiconque aspire sincèrement à la régénération peut dès lors se mettre avec confiance au bénéfice de cette offre. Appuyé sur l'immuable fidélité du Dieu d'amour, le chrétien peut être certain que, tant qu'il continuera à puiser à cette source, il y trouvera toujours la même eau vive, et que « celui qui a commencé cette bonne œuvre en lui l'achèvera jusqu'à la journée de Jésus-Christ. » (Phil. I, 6.) Mais en même temps il se souvient qu'on ne conserve et n'augmente ce qu'on a que pour autant qu'on le fait fidèlement valoir, et il comprend la sérieuse exhortation de celui qui fut par excellence l'apôtre du salut gratuit : « que celui qui est debout prenne garde qu'il ne tombe. » (1 Cor. X, 12.)

Ce même Paul encore, que M. Scholten cite avec tant de persévérance en faveur du déterminisme, a dit aussi : « Priez sans cesse. » (1 Thes. V, 17) ; et en effet pour l'âme religieuse, comme

le dit quelque part saint Augustin : prier, c'est respirer, « *orare, spirare.* » La prière, voilà la vie religieuse tout entière. Aussi la notion de la prière est-elle, selon nous, la meilleure pierre de touche à laquelle on puisse estimer la valeur religieuse d'un système. Or deux tendances opposées conduisent également à la nier ou à lui ôter son cachet propre. Il n'y a point de place pour la prière dans le moralisme stoïque de Kant, qui veut que l'homme fasse son salut lui-même, qui ne tient pour libre et moral que le produit de l'activité humaine, et aux yeux duquel toute réceptivité est forcément passive et sans valeur éthique. Le philosophe de Königsberg déclare expressément que l'homme moral et éclairé doit s'abstenir de prier [1]. Mais la prière perd aussi son caractère propre dans le déterminisme de Schleiermacher et dans celui de M. Scholten, où l'homme n'est qu'un organe de Dieu sans autonomie véritable, sans indépendance morale. En effet, c'est enlever à la prière son essence que d'en supprimer, comme le font ces théologiens, l'élément de la demande, et de la réduire à n'être qu'une contemplation de Dieu par l'âme, qu'une sorte de méditation. La demande constitue l'essence même de la prière, nous doutons que personne reste longtemps un homme de prière, demeure et croisse dans l'esprit de prière, en s'abstenant de rien demander à Dieu ; du moins n'est-ce pas ainsi que Jésus nous a enseigné à prier : « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien ! Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons à tous ceux qui nous ont offensés ! Et ne nous amène pas en tentation, mais délivre-nous du mal ! »

Or dans la même proportion où les deux tendances indiquées méconnaissent la notion de la prière, elles défigurent le caractère de la religion et en particulier celui du christianisme, dont la devise est : « Cherchez et vous trouverez. » Selon les données bibliques, lesquelles coïncident en les complétant avec les postulats de la conscience morale et du sentiment religieux, ce n'est pas l'homme pécheur qui peut de lui-même opérer son relèvement moral, l'œuvre de sa régénération, de sa sanctifica-

[1] Voir Kant. *Sieben kleine Aufsätze :* V. Vom Gebet (édit. Kirchmann, tom. VIII, pag. 200).

tion ; mais Dieu ne le régénère pas non plus, ne le sanctifie pas sans qu'il le veuille. Aussi bien serait-ce impossible, car il ne peut y avoir de sainteté morale que là où il y a eu choix libre; hors de là il pourrait se rencontrer, selon la pittoresque expression de M. de Gasparin [1], des « mécanismes à bonnes œuvres, » mais il n'y aurait pas des êtres vraiment saints. Le pécheur a donc, d'après l'Evangile, à chercher pour trouver, à demander pour recevoir; il demande librement et reçoit gratuitement; il est responsable s'il n'a pas demandé, mais il ne peut se faire nul mérite d'avoir obtenu, car ce qu'il a reçu, c'est de la pure miséricorde de Dieu qui le tient. Pécheur et responsable de son péché, il était par le fait même indigne de la communion avec Dieu et du secours de son Esprit; c'est le pardon gratuit de Dieu qui seul a pu lui rendre le droit de compter sur ce secours et d'y recourir.

Une faculté de réceptivité libre et responsable à l'égard du salut offert, une possibilité de chercher ou de ne pas chercher, de prier ou de ne pas prier, voilà, concluons-nous, ce qu'il faut reconnaître dans le pécheur, pour rendre compte de la possibilité de l'œuvre du salut en lui. Alors on comprendra comment, sans être autorisé à revendiquer aucun mérite devant Dieu, l'homme est pourtant appelé à être ouvrier avec lui dans l'œuvre de son prope salut : Θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί, dit l'apôtre Paul. (1 Cor. III, 9.) Alors aussi on pourra, sans tomber dans un stoïcisme tour à tour enorgueillissant ou désespérant, échapper également à un déterminisme immoral, qui supprime l'idée de culpabilité et qui rend Dieu responsable de toute l'imperfection de ce monde.

PH. BRIDEL.

[1] De Gasparin : *La liberté morale*, III, III.

L'ANTECHRIST DE M. RENAN

En lisant dernièrement, pour cette Revue, l'*Antechrist*, de M. Renan, nous avons pu constater que cet ouvrage n'avait aucunement vieilli. Il nous semble l'un des plus solides de la grande œuvre dans laquelle le brillant écrivain a entrepris de raconter *l'Histoire des origines du christianisme*. Sans doute ce volume n'a pas excité les mêmes contradictions, ni les mêmes applaudissements que la *Vie de Jésus*, il ne marque pas comme celle-ci une date dans la vie littéraire de M. Renan, le moment où sa réputation fait tant de bruit qu'elle touche à la gloire. Nous serions surpris néanmoins si cette œuvre, qui a soulevé des enthousiasmes moins passionnés et en revanche plus unanimes, n'atteignait pas plus aisément à cette faveur durable, qui est nécessaire pour faire franchir au succès le plus éclatant l'étape de la postérité, et empêcher un naufrage tout près du but. On s'expliquera très aisément cette supériorité du livre consacré à l'Antechrist ; il est plus aisé à chacun de raconter l'épopée du mal que celle du bien. Il faudrait avoir pour cette dernière la plume d'un ange trempée dans la rosée des cieux, ou à défaut le crayon naïf et simple des premiers évangélistes qui nous ont rendus exigeants. M. Renan se trouvait certainement en plein dans sa veine littéraire lorsqu'il a entrepris de peindre largement, sous ce nom d'Antechrist, qui était déjà une invention heureuse, la première réaction du monde profane et païen contre le monde chrétien, bien mieux que lorsqu'il a ébauché le portrait du Christ. Malgré les mérites de son dernier volume : *les Evangiles*[1], nous lui préférons encore celui-là pour les mêmes raisons qui nous le font préférer à la

[1] *Les Evangiles et la seconde génération chrétienne.* — Paris, Michel Lévy, 1877. Grand in-8.

Vie de Jésus. Nous n'aurons donc aucun regret de venir parler si tard de cette fresque éclatante ; il n'est jamais trop tard pour admirer la rencontre d'un sujet et d'un talent faits l'un pour l'autre. Nous avons eu le plaisir d'exposer ici-même et de discuter la philosophie de M. Renan[1] ; nous serons heureux de compléter ce travail en montrant cet esprit distingué à l'œuvre dans un autre domaine que celui des idées pures, dans le domaine de la réalité et de l'histoire.

Il y a certainement en M. Renan plusieurs hommes, l'artiste, l'érudit, le philosophe, et même s'il en faut croire les préfaces de ses derniers ouvrages, un politique auquel il n'aurait manqué que l'occasion de faire ses preuves. Mais de tous ces hommes, celui qui représente la faculté maîtresse, celui qui conduit tous les autres, c'est évidemment l'artiste. Dans les *Dialogues et fragments philosophiques*, l'artiste a imposé au métaphysicien quelques passages de son rôle ; M. Renan ne s'avise-t-il pas de nous figurer la force des choses sous l'image d'un tact créateur qu'il appelle à réitérées fois l'artiste suprême, et il ne se prend pas à songer qu'en donnant à Dieu ce nom, il peint l'Etre suprême sous le visage de sa faculté maîtresse à lui, qu'il tombe enfin dans l'anthropomorphisme qu'il a reproché à tant d'autres ! J'ouvre le premier volume de l'*Histoire des origines du christianisme*, la *Vie de Jésus*, j'entends l'auteur nous parler d'art lorsqu'il est question de méthode, et nous dire : « La raison d'art en un pareil sujet est un bon guide[2]. » J'ouvre l'Antechrist, le filon indicateur reparaît dès les premiers mots. La seconde phrase du livre est consacrée au grand Artiste inconscient qui préside aux caprices apparents de l'histoire. Nous voilà duement avertis sur le but premier que M. Renan se propose dans sa narration, c'est d'imiter la vie, de la retrouver, de la créer telle qu'elle jaillissait alors ; ce ne sera pas une œuvre d'érudit qu'il construira, une thèse dogmatique qu'il voudra d'abord avoir au bout de sa plume en la saisissant, il n'a pas non plus pour but premier d'élucider

[1] Voir notre étude sur la *philosophie de M. Renan*, dans le numéro d'octobre 1876 de la *Revue de théologie*.

[2] *Vie de Jésus*.

certains points obscurs des origines chrétiennes, encore moins d'encourager par de grands exemples. Il cherche avant tout dans son travail d'historien à donner aux autres, et à se procurer à lui-même la jouissance esthétique de l'évocation d'un passé assez grand pour qu'il en soit sorti un monde.

L'artiste chez M. Renan ressemble moins qu'ailleurs au simple poëte; il ne cédera presque jamais à un naïf besoin d'expansion. C'est un metteur en scène et des plus habiles; il calcule tous ses effets et les veut. Il est d'ailleurs servi par une grande richesse de dons littéraires, et varie admirablement ses combinaisons, faisant valoir un sujet par un autre dans le corps de ses ouvrages, le Christ par l'Antechrist. Nous n'ajouterons pas, parce que cet éloge est devenu banal pour lui, qu'il a le sens de la dégradation des couleurs, la clarté, la vivacité, l'ironie. Il atteint à la puissance, mais c'est par la patience et la répétition. Si le tableau qu'il nous présente n'est pas toujours vrai, et il s'en faut du tout, il est du moins toujours vraisemblable pour qui n'est pas trop difficile en matière d'exactitude psychologique. Le monument qu'il a élevé au christianisme peut n'être pas sévère, il ne manque pas d'unité dans sa fantaisie : il a des parties grandioses et des détails exquis qui indiquent de hautes connaissances archéologiques. Mais c'est moins un monument de pure science théologique qu'un ouvrage d'art, quoique la science théologique de l'auteur soit parfois énorme et toujours de première main.

Ne soyons pas ingrats cependant à l'égard de M. Renan. La science théologique lui doit beaucoup; elle est redevenue grâce à lui mondaine, et l'un des genres de la littérature française; il a rendu la dogmatique et l'histoire attentives, dans nos pays de langue française, à la puissance des individualités qui souvent prime celle des doctrines. Il ne lui manque pour être considéré comme l'un des maîtres de la théologie historique, que d'avoir un peu plus laissé dans l'ombre ce but de jouissance esthétique, qui pour lui prime les autres dans la composition du monument au christianisme. Mais sa spécialité d'épigraphiste suffisait à son ambition d'érudit; elle est du reste assez rare. Il a voulu agir sur le siècle et y a réussi.

Entre le siècle et l'historien des origines du christianisme les points de contact d'ailleurs sont nombreux. Il y a ce scepticisme général qui ne croit qu'à la jouissance de l'esprit et trouve la vertu un peu lourde ; il y a la négation des miracles, compensée par la ferveur avec laquelle on parle des forces cachées de la nature ; il y a le même goût pour certaines couleurs qui ne sont que des agréments en histoire. L'ancienne école historique avait, on le sait, mis en honneur la couleur locale ; elle visait à donner aux hommes et aux choses un cachet tout à fait distinct de celui du présent. Une nouvelle école lui a succédé qui cherche à peindre l'homme éternel, l'événement éternel, et qui retrouve sans cesse le présent dans le passé. Beulé dans ses écrits sur les Césars, qu'il entoure de tant d'allusions actuelles, Gaston Boissier dans le livre où il s'occupe de Cicéron, Mommsen, sont dit-on, les maîtres de cette école. L'*Abélard* de M. de Rémusat est peut-être l'œuvre qui résume le mieux les deux genres. M. Renan s'essaie aussi à la conciliation. La révolution de Judée lui rappellera la commune, et la conduite du procurateur romain abandonnant Jérusalem aux rebelles pour reconstituer le gouvernement à Césarée lui permettra de parler de la retraite de M. Thiers sur Versailles. Les allusions seront plus vives encore dans les *Evangiles*, et il affublera *Lucius Quietus* du nom de *bachi-bozouk*. Nous sommes loin des images hiératiques où se plaisait l'orthodoxie, ou de la raideur de Fra Angelico ; M. Renan comprend le mysticisme brûlant du peintre de Fiesole, mais sait de plus donner une surabondance de vie à ses figures. Enfin, comme le siècle il croit en histoire à l'évolution, à l'influence fatale des milieux et des antécédents. Lui-même nous dira que la solfatare et Néron ont autant d'importance dans l'histoire de la formation du christianisme que le raisonnement théologique[1].

On nous pardonnera cette esquisse de l'esprit de l'historien, à la suite duquel nous allons étudier le mouvement général d'où est sortie l'Apocalypse, et la figure symbolique que revêt l'Antechrist dans ce livre extraordinaire. Ces considérations générales n'étaient nullement nécessaires. Elles n'étaient pent-

[1] *Antechrist*, pag. 329.

être pas déplacées à l'entrée de l'examen d'un livre où les portraits abondent, et qui a pour premier objet de nous présenter la savante peinture d'un état d'esprit.

I

Le volume que nous analysons s'ouvre, comme les précédents, par une introduction critique, consacrée aux sources de l'histoire que l'auteur va raconter. J'aime à lire ces introductions, car elles sont un résumé assez complet des débats auxquels chacune des pièces employées dans le cours de l'écrit a donné lieu ; et, j'ai hâte de le dire, en général, les questions sont tranchées avec une très grande modération. Avant d'indiquer et de discuter d'un peu près, les résultats critiques auxquels M. Renan est parvenu pour la période qu'il va embrasser, je tiens à dire quelques mots de l'esprit qui anime ses appréciations et que j'ai appelé modéré.

Il est modéré, lorsqu'on tient compte des antipathies de l'écrivain pour toute intervention surnaturelle. A l'inverse de ses coreligionnaires qui multiplient les interpolations, les fraudes pieuses dans la littérature sacrée, et se débarrassent du surnaturel des écrits bibliques en détruisant l'authenticité de ces documents, M. Renan garde autant qu'il peut celle-ci. Il a d'autres moyens pour tourner la difficulté. D'abord sa philosophie de l'univers lui permet de voir dans un grand nombre de miracle des phénomènes très réels, quoique inexpliqués. La nature est toujours pour M. Renan la grande mère, à laquelle tout est possible, ou du moins presque tout. Son principe est que tout peut arriver. Les mystérieuses coïncidences ne l'effraient pas. S'il n'admet pas la multiplication des pains, les guérisons de Jésus lui paraissent plausibles, à condition d'y voir un simple effet du magnétisme de la sympathie. Ce qu'il repousse, c'est l'intervention d'un être supérieur au monde. Il ne croit pas au miracle, mais à l'extraordinaire. Dès lors les expédients ne lui manquent pas pour expliquer les événements prodigieux rapportés par les Ecri-

tures; il n'a pas besoin de contester ces faits ou l'autorité des documents qui les rapportent.

L'humanité étant une portion de la nature, il retrouve en elle le grand ondoiement des forces qui vibrent dans l'univers extérieur. Il amortit dès lors par les contradictions qu'il suppose dans le cercle des apôtres, entre eux et au dedans d'eux, l'effet de leur unanimité. Ce n'est pas qu'il reprenne le point de vue délaissé de Baur. Il lui reproche au contraire, ainsi qu'à Holtzmann, de présenter Jésus et les apôtres comme des théologiens d'université, nourris de thèses abstraites, préoccupés de logique, et n'ayant jamais qu'une doctrine. Tout au contraire, selon M. Renan, ils en eurent chacun trois ou quatre et en changeaient continuellement. Nous disons, nous, que les points de vue les plus divers se trouvent au même moment dans les écrits des apôtres et du maître, parce qu'ils ont prêché la doctrine la plus complète et l'ont montrée sous ses différentes faces ; mais nous pressentons une harmonie profonde entre ceux de ces aperçus que nous ne voyons pas encore se rejoindre par leurs racines. Nous disons encore, nous, que dans la suite de leur vie ils ont pu changer, en développant les richesses des principes qu'ils avaient posés, en trouvant leurs conséquences. Mais ce changement n'est que celui de la fidélité à un même esprit, suivi dans les étapes de son développement ; c'est encore si l'on veut, le changement de la simplicité en profondeur, du germe en fruit, de l'unité qui se meut et grandit sur plusieurs lignes à la fois. Aux yeux de M. Renan, ils variaient parce qu'ils étaient mobiles, fiers, sujets à de grandes brouilles, dépourvus de science. Pour avoir l'idée de leurs passions, il faut, dit-il, étudier les petites coteries du monde religieux, les congrégations anglaises et américaines [1]. Cette étude de mœurs à laquelle il nous renvoie paraîtra hors de propos à plusieurs. M. Réville [2] dans un article sur l'Antechrist publié par la *Revue des deux mondes*, trouve peu heureuse cette modification introduite dans la théorie de Baur, et qui consiste à mettre dans la vie individuelle de chaque apôtre les

[1] *Antechrist*, introduction, V.

[2] *Revue des deux mondes*, numéro du 15 décembre 1873.

dissentiments que le théologien allemand voyait dans le groupe apostolique. C'est une consommation de points de vue qui est en effet bien forte. Elle permettra néanmoins à M. Renan de sauvegarder l'authenticité des Ephésiens et des Colossiens, quand même la christologie de ces lettres ne répond pas selon lui à celle d'autres épîtres.

Au reste il ne faudrait pas croire que l'auteur de l'Antechrist fut réellement brouillé avec la fameuse école. Il y revient très souvent pour les besoins de sa cause, en particulier dans les *Evangiles*. Ce n'est pas l'homme des données simples et d'un ou deux principes d'explication seulement; il a compris le caractère compliqué du monde et fait intervenir dans son histoire de la formation des mystères chrétiens tous les mobiles possibles. L'apothéose involontaire du travail mythique, la légende consciente de l'instinct poétique, les malentendus, les fraudes pieuses, les bizarres rencontres d'événements , les haines et les variations des premiers chrétiens, tout cela agit à la fois dans l'Antechrist. Ce que l'auteur de ce livre déteste, ce sont les thèses tranchées, et séparées d'autres thèses.

Ses négations en critique ont elles-même un caractère dubitatif qui les émousse. Jusqu'à l'apparition des *Evangiles*, qui nous le montrent passant à une négation plus ferme, au moins pour le moment, ce caractère produisait une certaine satisfaction chez les partisans de l'authenticité de nos principaux documents. Nul, plus que M. Renan, n'a fait usage en toute matière du mot peut-être. Quant à nous, nous avouons goûter dans la critique sacrée une certaine modération d'affirmation. Elle nous paraît commandée par les contestations sans fin et les hypothèses qui se succèdent toujours dans ce domaine. Il y a sans doute dans toute science, même dans les sciences dites exactes et expérimentales une part de foi, c'est elle qui, par exemple, fait admettre la durée dans l'avenir des lois qui ont régi le passé. La part de la foi augmente dans les sciences qui touchent aux questions d'origine ; là, la vérification des hypothèses par l'expérience et même par l'observation ne se fait qu'à demi ; d'un autre côté, ces sciences n'ont pas la rigueur de déduction que les mathématiques empruntent au principe de contradiction.

La part de la foi augmente encore dans les sciences morales et religieuses, en philosophie, en métaphysique, en théologie. L'objet de ces sciences est invisible aux sens; il n'est saisi que par un effort sur notre nature, que la pure réflexion fatigue. Chaque solution remue d'immenses intérêts. Or c'est le malheur et la grandeur de la critique sacrée de tenir à la fois des sciences d'origine et des sciences religieuses, puisqu'elle s'occupe de l'origine de nos documents religieux. Comme l'archéologie, elle est à moitié art pour la méthode, pour l'interprétation des textes. Elle réclame plus que de l'érudition et une raison ordinaire, elle veut des qualités littéraires, du tact, de l'ingéniosité, de la finesse, du talent, en un mot. Il faut y ajouter un esprit qui soit maître de soi, qui manie les documents sans être troublé par la gravité des questions liées à leur authenticité, qui ne se laisse entraîner par des habitudes chères au cœur et la pensée des conséquences pratiques, qu'après avoir constaté l'impossibilité de se décider autrement. Et comme cette impossibilité se présentera fréquemment dans l'état d'élaboration où se trouve encore la science de la critique sacrée, nous voudrions qu'on s'appliquât à reconnaître les cas où elle s'est présentée pour se garder alors de s'exprimer en des termes qui feraient croire à une absolue rigueur.

Certes, nous aussi nous aimons l'ardeur des convictions dans ce domaine, nous la préférons aux indifférents peut-être, qui se gardent d'arriver à aucune opinion. Mais il nous semble qu'on peut être persuadé et sentir ce qu'on doit de sa persuasion aux prémisses d'un système étranger à la critique, à des impressions littéraires parfaitement sûres, mais incommunicables peut-être; il nous semble surtout qu'on pourrait sans inconvénient rappeler de temps à autre ces éléments de la conviction. Il y a deux dogmatismes bien différents, celui de la foi pure et celui de la science pure. Bien qu'ils se cotoyent sans cesse dans nos croyances, ne leur donnons pas la même valeur, et tout en les apportant les deux dans la critique, sachons dire ce qui est de l'un et ce qui est de l'autre, ce sera le moyen de leur enlever leurs exagérations. En tout cas, gardons-nous, non pas des négations et des affirmations tranchées, mais de

donner les unes et les autres pour des résultats scientifiques absolument évidents et qui doivent s'imposer à tous, lorsqu'elles ne sont que le fruit de nos préférences religieuses et de nos pressentiments encore obscurs quoique solides pour nous.

Je terminerai cette esquisse des principes qui guident l'auteur de l'*Antechrist* dans sa critique des sources en le félicitant du respect qu'il a encore gardé pour la tradition. Il n'a pas la prétention ordinaire d'en savoir plus long que les témoins immédiats. Nous supposons volontiers que la question d'authenticité ne s'est pas posée pour les contemporains. Si les fraudes pieuses étaient aussi communes alors qu'on veut le dire, elles devaient mettre en éveil la critique des partis religieux. On pouvait ne point discerner dans ces procédés un acte malhonnête, l'intelligence dut en les voyant multiplier prendre garde aux mystifications. Or, M. Renan accorde plus d'esprit aux antiques dépositaires des traditions qu'on ne leur en laisse souvent. Il accueille même certains bruits qui ne sont pas liés à l'authenticité de nos écrits sacrés. Il admet le voyage de Paul en Espagne [1], celui de Pierre à Rome [2], il croit que Jean a été plongé dans de l'huile bouillante [3]. Nous verrons sa complaisance éclater en bien d'autres points. Aussi a-t-il prévu les dédains dont il pourrait être l'objet des intransigeants de la critique. Il va en quelque sorte au devant d'eux dans son introduction : « Les conclusions auxquelles je suis arrivé, dit-il, et que je ne tiens du reste que pour probables, exciteront certainement, comme l'emploi que j'ai fait du quatrième évangile en écrivant la *Vie de Jésus*, les dédains d'une jeune école présomptueuse, aux yeux de laquelle toute thèse est prouvée dès qu'elle est négative, et qui traite péremptoirement d'ignorants ceux qui n'admettent pas d'emblée ses exagérations [4] ». M. Réville lui a en effet reproché ses timidités en matière de critique biblique, bien que cette protestation ne pût s'adresser à lui dans la pensée de l'auteur. Que sera-ce donc de ceux qui étaient visés directement par cette phrase de l'introduction de

[1] *Antechrist*, pag. 106. — [2] *Antechrist*, pag. 30 et introduction. — [3] Pag. 198 et l'introduction. — [4] Introduction, pag. 44.

l'*Antechrist?* Malheureusement les *Evaagiles* nous le montrent venant à résipiscence sur ses timidités. Il n'en aura pas moins, cependant, donné l'exemple d'une sage hésitation.

J'ai commencé de donner des preuves de la modération apportée par M. Renan dans l'exercice de sa critique. La meilleure de toutes sera la statistique des documents sacrés du Nouveau Testament qu'il considérait comme authentiques lors de la publication de l'*Antechrist*. Comme aucune découverte de fait nouvelle ne motive le changement de front qu'il a opéré depuis sur plusieurs points importants, cette revue garde une partie de son actualité. Il est permis de penser, sinon que M. Renan reviendra aux opinions qu'il professait alors, au moins qu'il les envisage toujours comme soutenables et ayant toujours quelque possibilité en leur faveur.

Il admet à cette date des Logia originaires de la main même de Matthieu, et les envisage comme le recueil des discours qui se trouvent dans notre premier évangile. Il admet un Marc primitif, essentiellement biographique dont notre Marc serait une extension. Il admet que l'évangile de Luc est l'ouvrage de la même main que le livre des Actes, et voit dans ces deux écrits l'influence de Paul. Luc aurait eu sous la main en composant son évangile le recueil biographique de Marc et les Logia de Matthieu, ainsi que d'autres discours déja écrits.

Les faits du quatrième évangile seraient peut-être de Jean l'apôtre, fils de Zébédée ; peut-être le *presbyteros Johannes* aurait-il tenu la plume pour les transcrire, mais ils procèdent bien de la tradition johannique. C'est ici que les *Evangiles* deviennent tout à fait négatifs et marquent chez M. Renan un revirement important d'opinion.

En somme il admet l'authenticité de la plus grande partie des quatre évangiles, et celle des Actes.

Il établit diverses classes parmi les épîtres de Paul ; elles se rangent à ses yeux sous les chefs suivants :

1° Epîtres incontestables et incontestées ; ce sont l'épître aux Galates, les deux aux Corinthiens, l'épître aux Romains.

2° Epîtres certaines quoiqu'on y ait fait quelques objections : les deux épîtres aux Thessaloniciens et l'épître aux Philippiens.

3° Epîtres d'une authenticité probable ; l'épître aux Colossiens, l'épître à Philémon.

4° Epître encore probable, quoique douteuse : c'est l'épître anx Ephésiens.

Il ne rejette ici que le groupe des pastorales. Il accorde une pleine confiance à l'épître aux Hébreux, tout en lui donnant pour auteur Barnabé.

Il admet la première de Jean et déclare qu'elle est certainement de la même plume que la plus grande partie du quatrième évangile.

La première de Pierre est pour lui d'une authenticité probable, la seconde sûrement apocryphe. Jacques et Jude sont douteux. La seconde et la troisième de Jean sont de l'école de Jean.

Il admet l'Apocalypse.

On peut trouver qu'il rejette encore un grand nombre d'écrits ou de fragments ; il en rejette moins que la plupart de ceux qui nient le surnaturel.

Après ce coup d'œil général promené sur la critique de M. Renan, il nous reste à examiner d'un peu plus près les pages qu'il consacre aux documents employés dans le présent volume. Ces documents embrassent une période de douze ans, qui s'étend de l'an 61, époque de la captivité de Paul à Rome, jusqu'à l'an 73, époque de la fin de la révolution juive. Ce sont les dernières épîtres de Paul, celles aux Philippiens, aux Colossiens, à Philémon et aux Ephésiens, l'épître aux Hébreux, celles attribuées à Pierre, à Jacques et à Jude, enfin le plus important de ces monuments, l'Apocalypse. Cet examen prolongera un peu l'étude de l'introduction, mais l'introduction est une des œuvres vraiment théologiques du livre.

M. Renan s'était déjà exprimé assez longuement dans son *Saint Paul* sur celles des épîtres de Paul qu'il emploie ici. Il avait relevé en particulier les objections que Baur a dirigé contre les Colossiens et les Ephésiens. On sait que le savant allemand avait surtout insisté sur les expressions employées dans ces lettres pour désigner le rôle de Christ au sein de la divinité; ces termes enchérissaient selon lui sur les épîtres

précédentes et marquaient une évidente intrusion du gnosticisme. M. Renan fait observer avec raison que c'est bien le gnosticisme qui a pu se nourrir de cette christologie, plutôt qu'il ne l'a produite. Tout en croyant à un changement, plutôt qu'à un développement dans les idées de l'apôtre sur la personne de Jésus, l'auteur de l'*Antechrist* a soin de marquer dans son histoire le moment où, selon lui, s'opère cette variation. Enfin il s'explique le ton en quelque sorte impersonnel des Ephésiens, l'absence de salutations dans cette lettre, un fait qui serait vraiment extraordinaire si l'épître était adressée à une église avec laquelle Paul avait eu des relations si intimes, il s'explique tout cela, dis-je, en faisant de cet écrit une encyclique destinée aux églises d'Asie-Mineure. Il reste pourtant sur ce sujet quelques hésitations dans son esprit.

Ainsi qu'on l'a vu, M. Renan ne mentionne pas les pastorales parmi les documents d'information sur cette époque, il les rejette même complétement. Sa principale objection contre elles se trouve dans la situation historique qu'elles révèlent ; il ne sait dans quelle période de la vie de Paul placer ce départ pour la Macédoine , où l'apôtre aurait laissé Timothée à Ephèse[1], et que suppose la première à Timothée ; il ne sait non plus où placer le voyage à Nicopolis que suppose l'épître à Tite[2]. Il relève enfin dans les trois pastorales des expressions jusqu'alors inconnues au dictionnaire de Paul, ainsi qu'une organisation hiérarchique de l'église qui est un anachronisme au premier siècle. Ces dernières observations, on le sent, ne sont pas ce qui a déterminé la conviction du critique. Il appuie davantage sur la difficulté qu'il trouve à introduire les voyages mentionnés par ces écrits dans la contexture de la vie de Paul, telle que les Actes l'établissent. Il n'ignorait pas cependant l'hypothèse de Wieseler, défendue parmi nous par M. Reuss[3], qui place un voyage de Paul en Crète et à Corinthe pendant le séjour de deux ans et demi à Ephèse. Il aurait d'ailleurs la res-

[1] 1 Tim, I, 3.

[2] Tite I, 5.

[3] Reuss, *Die Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments*, §§ 87-92.

source de placer ce groupe après la première captivité, sur la fin de la carrière de Paul, puisqu'il défendra lui-même la supposition d'un voyage du grand missionnaire en Espagne. Pourquoi, du moment qu'on croit que les voyages et l'activité infatigable de Paul se poursuivent par delà le terme où les clôt le livre des Actes, ne pas concevoir une excursion en Asie? Un très grave embarras, du reste, dans la supposition de l'inauthenticité de ces lettres, est de définir l'intention dogmatique que l'auteur aurait eue en les supposant. Cette remarque est de M. Sabatier [1] qui a insisté en outre avec beaucoup de bonheur sur la tournure pratique que prenait la pensée de Paul pendant les dernières années de sa vie, laissant de plus en plus de côté l'appareil dialectique dont elle s'était servie auparavant, et se bornant en dogmatique à de brèves affirmations. Nous persistons à penser, quant à nous, que les répugnances du critique sont un peu absolues en cette question ; nous aurions compris le doute, mais non cette catégorique expulsion. Il est vrai que M. Renan trouve ces fragments très précieux quoique inauthentiques. Il se sert des apocryphes eux-mêmes, en pensant qu'ils sont l'expression eux aussi de l'esprit de leur temps.

Il a rangé la première de Pierre, l'épître de Jacques, de Jude parmi les douteuses, mais il incline fortement, en gardant quelques perplexités, vers leur authenticité. Elles s'emboitent parfaitement dans un récit organiquement conçu; les traits de circonstance qu'on y rencontre vont au devant des témoignages du dehors. L'épître de Pierre répond à ce que nous savons de la situation des chrétiens à Rome vers l'an 63, par les récits de Tacite. L'épître de Jacques répond à l'état des *ebionim* de Jérusalem, tel que le peint Josèphe. Les prétendus emprunts faits par la première de Pierre aux Ephésiens et à d'autres lettres de Paul, ne sont peut-être que des lambeaux de phrases tombés dans le domaine public. Cette lettre enfin est l'une des plus anciennement et des plus unanimement citées.

La seconde de Pierre est sûrement apocryphe, selon lui. C'est un pastiche qui n'a aucune ressemblance avec la première et qui n'est cité pour la première fois qu'au troisième siècle.

[1] *L'apôtre Paul*, par M. Sabatier, pag. 233.

Nous observerons toutefois que tandis que M. Renan prétend, sans mettre aucune réserve à son affirmation, qu'Origène ne la connaît pas ou l'exclut, d'après le passage où Eusèbe nous parle de l'opinion de ce père et dit qu'il la rangeait parmi les écrits contestés, il est avéré cependant que dans ses commentaires, Origène a plusieurs fois nettement invoqué l'autorité de cette épître [1]. On en a conclu qu'Origène mentionnait parfois, tout en la nommant, les contestations dont elle était l'objet de la part d'autres personnes, mais l'admettait pour lui-même. Ajoutez que Clément d'Alexandrie paraît déjà l'avoir citée indirectement [2]. Le canon de Muratori ne la nomme pas, mais il est incomplet et ne nomme pas non plus la première de Pierre. Enfin l'on croit avoir retrouvé sans le nom de Pierre, il est vrai, la citation de ce passage de sa seconde lettre : *Un jour pour le Seigneur est comme mille ans*, dans Irénée [3], et même dans Justin [4], qui fait précéder cette citation de ces mots : « Nous connaissons qu'il a été dit ; » enfin, Guericke croit que Théophile, évêque d'Antioche, plus ancien qu'Irénée, cite 2 Pier. I, 10, et I, 19 [5]. Quant à l'objection qui se tire des passages empruntés et presque copiés de Jude, elle ne peut retenir ceux qui, comme M. Renan, pensent que les Ephésiens copient largement les Colossiens, et qu'il y avait alors des thèmes de prédication semblables à ces hémistiches qui aujourd'hui font partie du domaine banal des poëtes. Ces thèmes étaient une portion du trésor commun de la littérature apostolique et en quelque sorte dans l'air. Si nous insistons sur ce sujet, ce n'est pas que nous ignorions que les antipathies soulevées par cette lettre soient très générales, et se reproduisent dans les camps les plus divers ; nous avons voulu rappeler que cette cause soi-disant perdue peut toujours être défendue sans

[1] *Commentaire grec sur saint Matthieu. Dialogue grec sur la vraie foi* version latine de ses *Commentaires sur l'épître aux Romains, de la huitième homélie sur le livre de Josué, sur le Lévitique, sur les Nombres*, etc.

[2] Eusèbe. *H. E.* VI, 24.

[3] Irénée. *Adv. Haeres*, V, 23 et 28.

[4] *Dial. cum Tryph.*

[5] Consultez *Gesammtgeschichte des Neuen Testaments.*

trop de désavantage apparent. A nos yeux elle n'est pas encore condamnée.

Quant à l'épître aux Hébreux, M. Renan nous rappelle que les anciens manuscrits portent simplement cette suscription : Πρὸς Εβραίους. Certains *codices* omettent cette lettre, d'autres la placent à la suite des épîtres de Paul, et même à la suite du canon comme une sorte d'appendice. Le *codex augiensis* la donne seulement en latin. Origène, tout en l'admettant comme de Paul, reconnaît que plusieurs personnes émettent des doutes sur son authenticité. « Quant à la question de savoir qui a écrit cette épître, s'écrie le même Origène, Dieu sait la vérité. » Tandis que les latins maintiennent énergiquement que l'épître n'est pas de Paul, c'est à Alexandrie que se forma l'opinion qui finit par avoir raison des répugnances de l'Occident. Le fond des idées n'est pas éloigné des opinions de Paul, mais l'exégèse habituellement allégorique ressemble bien plus à celle de Philon qu'à la sienne. M. Renan suppose donc avec Tertullien qu'elle est de Barnabé, helléniste chypriote, à la fois disciple de l'apôtre et indépendant de lui. Les destinataires ne seraient pas du tout comme on l'a pensé les membres de l'église de Jérusalem. Comment supposer qu'un Barnabé osât faire la leçon de si haut à l'église mère, à des gens vivant tous les jours autour du temple? Les destinataires sont plutôt les fidèles de Rome, d'après M. Renan ; dans cette hypothèse les mots ; ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας désignent des Italiens demeurant hors d'Italie, car telle est la force du mot ἀπὸ. Reste l'explication du titre qui est la plus grave difficulté dans cette supposition. Mais les titres, nous dit M. Renan, ne sont pas toujours de la main des auteurs, et celui-ci peut avoir été un simple mot de passe destiné à empêcher que la lettre ne devînt compromettante. La remarque est bien ingénieuse, c'est pourquoi elle nous laisse quelques doutes. Quoi qu'il en soit, nous ne serions pas ici en présence d'un homme qui usurperait dans une intention doctrinale le nom de l'apôtre, la lettre aux Hébreux ne donnant nulle part saint Paul pour son auteur. Nous n'aurions ici qu'une méprise assez tardive de l'église qui, dans l'obscurité où elle était laissée par l'écrit envisagé de sa part comme in-

spiré, a pu attribuer très aisément celui-ci à Paul. L'autorité même de l'écrit ne souffrirait ainsi nullement de cette attribution à un nouvel auteur, ce qui n'était pas le cas des pastorales ou de la seconde de Pierre qui deviennent immédiatement, quand on conteste leur origine, des actes de faux.

Le monument important de cette histoire est l'Apocalypse. L'auteur de ce livre déclare se nommer Jean. « Moi Jean, votre frère et votre compagnon de persécution, de royauté et de patience en Christ [1]. » Mais deux questions se posent généralement ici : 1° l'allégation est-elle sincère? 2° si elle l'est, ce Jean ne serait-il pas un homonyme du fils de Zébédée? M. Renan écarte facilement la seconde hypothèse. Le ton de l'Apocalypse selon lui a une telle autorité qu'on ne peut guère se refuser à voir en celui qui le prend un dignitaire ecclésiastique tout à fait hors ligne. Jean surnommé Marc n'eut jamais, quoiqu'en dise M. Hitzig, assez d'ascendant pour parler si sévèrement d'une manière publique à quelques-unes des églises d'Asie-Mineure. Les lettres adressées aux sept églises au début de l'Apocalypse nous empêchent donc de nous arrêter sur cette substitution. Reste le *presbyteros Johannes*, « sorte de sosie de l'apôtre, qui trouble comme un spectre toute l'histoire de l'église d'Ephèse et cause aux critiques tant d'embarras. » Quoiqu'on ait nié l'existence même de ce personnage qui se déduit d'une induction de Denys d'Alexandrie et d'un passage assez obscur de Papias, le critique admettra sa réalité ; mais il trouve que son obscurité qui le réduit presque à l'état d'ombre ne répondra en rien au ton imposant de l'Apocalypse. *Presbyteros Johannes* a tenu peut-être la plume, mais pour son maître et sous son inspiration dans le quatrième évangile et la première épître dite de Jean. Les deux autres épîtres de Jean peuvent être son œuvre personnelle, puisque leur auteur s'appelle l'ancien, ὁ πρεσβύτερος. L'Apocalypse n'est certainement pas de lui. Il faut donc conclure que celui qui parle dans ce livre se donne bien pour Jean l'apôtre.

Mais si ce nom n'est pas un homonyme, il pourrait être un pseudonyme, selon l'autre alternative que nous avons posée.

[1] Apoc. I, 9.

L'essence des apocalypses est d'être pseudonymes. Les auteurs des apocalypses de Baruch, d'Hénoch, d'Esdras, se donnent pour ces hommes eux-mêmes. Si donc l'auteur de cette révélation nous a donné son nom, ce ne peut être que par une surprenante exception. Eh bien, cette exception, M. Renan l'admet. Les autres apocalypses ont pu être attribuées à des hommes qui ne les avaient pas écrites, parce qu'elles paraissaient longtemps après la mort de ceux-ci, quand leur bouche muette ne pouvait plus démentir les faussaires. Or d'après la date à laquelle M. Renan fixe la composition de cet écrit, — cette date tombe vers l'an 68 ou 69, — le faussaire, s'il y en a un, se serait servi du nom de Jean du vivant de l'apôtre et quand il pouvait être convaincu par lui de mensonge. Est-il admissible qu'il se soit exposé à un tel risque? Eût-il osé surtout offrir son livre à des églises qui avaient été en rapport étroit avec l'apôtre? M. Scholten, bouleversant toutes les traditions, nie les rapports de Jean avec les églises d'Asie-Mineure. Mais c'est dans ce cas que le faussaire eût été aisément convaincu d'imposture, car il se donne pour connaître ces églises et savoir leurs secrets. L'élimination du pseudonyme nous conduit après celle de l'homonyme au fils de Zébédée.

L'examen intrinsèque du livre appuie solidement cette conclusion. C'est bien là l'œuvre du fils du tonnerre, du terrible *boanerge*. On y sent un judéo-chrétien exalté, or ce rôle convient très bien à Jean d'après son biographe actuel. Nous sommes fâché de dire que dans le cours de l'ouvrage l'historien de Jean n'a pas d'autres indices à invoquer un faveur de ce caractère fanatique qu'il suppose toujours chez l'ami et le confident de Jésus, que ceux que M. Rambert trouve avec raison si insuffisants[1]. La description de la cour céleste avec ses trônes et ses couronnes est bien encore de celui qui souhaitait de s'asseoir avec son frère sur des trônes, à gauche et à droite du Messie! Cependant retouchant cette remarque le critique avouera un peu plus loin qu'un homme qui avait été l'ami de Jésus pouvait

[1] Voir la discussion engagée dans la Revue entre M. van Gœns et M. Rambert sur l'auteur du quatrième évangile. Numéros d'octobre 1876, de janvier et d'avril 1877.

difficilement le placer sur un trône [1]. Examinant la langue de l'Apocalypse, M. Renan la trouve calquée sur l'hébreu. Nul doute que l'ouvrage n'ait été écrit en grec, cette parole : « Je suis l'alpha et l'oméga » suffit à le prouver ; mais on voit dans cette langue un homme qui avait passé bien des années à Jérusalem dans l'entourage du temple. M. Renan signale enfin dans cette langue les traits caractéristiques qui ont du rapport avec le quatrième évangile, l'expression ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, l'image des « eaux vives, » le nom caractéristique d'« agneau de Dieu. » Il n'en conclut pas que le quatrième évangile soit de la même plume, mais il y voit au moins une marque du lien qu'il n'a cessé de relever entre cet évangile et l'apôtre Jean. La tradition hésite sans doute sur l'Apocalypse, tandis qu'elle est à peu près unanime pour donner toute sa confiance à l'évangile. Qu'en conclut M. Renan, lui d'ordinaire plus respectueux envers les témoignages antiques, et qui va jusqu'à accueillir sur leur foi de simples bruits? Que le dilemme posé par Denys d'Alexandrie, qu'il faut attribuer ou l'évangile ou l'apocalypse à l'apôtre est parfaitement juste, du moins en tenant compte de la forme actuelle de l'évangile. Mais au lieu d'opter comme une partie de la tradition pour l'évangile, il optera avec la gauche de la critique moderne pour l'Apocalypse. Nous croyons, quant à nous, que le dilemme peut être aisément tourné, et l'inclination longtemps marquée de M. Renan à attribuer quelques fragments de l'évangile à Jean, à rattacher du moins à l'influence directe de l'apôtre cet important écrit, nous en est la meilleure des preuves. Je sais bien que le critique que nous nous sommes efforcé de suivre dans les méandres de sa pensée toujours un peu flottante, finit par montrer son étonnement de ce qu'une composition telle que l'Apocalypse soit sortie de la plume d'un des personnages de l'idylle évangelique. Il se demandera même si tout n'est pas faux dans l'édifice qu'il vient d'élever si laborieusement, si le tableau des synoptiques lui-même n'est pas arrangé après coup, et si l'entourage de Jésus ne fut pas beaucoup plus pédant, plus scolastique, plus analogue aux scribes, que le récit de Matthieu, Marc et Luc ne porterait à le suppo-

[1] *Antechrist*, Introduction, 41.

ser. Mais ces extrémités auxquelles il semble vouloir demander un refuge contre ses conclusions ne le retiennent pas longtemps, et il déclare que si l'apôtre Jean a écrit quelque chose c'est bien l'Apocalypse ! Gardons cette affirmation car elle paraît la bonne.

Il faut toujours se souvenir de ces retours d'opinion fréquents chez M. Renan, et dont il vient de donner un exemple si frappant par ses *Evangiles*, quand on résume ses discussions critiques, si l'on ne veut pas être injuste envers lui. Il est exigeant en matière de preuves et ne voudrait se prononcer que sur des arguments rigoureux ; puis il est profondément sceptique, et dès lors habile à trouver des côtés faibles aux meilleurs arguments. Un tel esprit porté dans une science telle que la critique sacrée, où la position de l'âme vis-à-vis de la religion détermine souvent les opinions, forme un contraste excessif avec les affirmations hardies que nous avons souvent entendues se donner dans ce domaine pour d'incontestables conclusions. Après l'avoir loué de sa modération, nous le blâmerons donc aussi avec M. Réville de sa timidité. Ce ne sera pas de sa timidité scientifique, nous ne saurions trop la louer, mais de sa timidité d'artiste et de philosophe. Il résulte du ton qu'il emploie dans ses introductions critiques que les assises de ses histoires sont en l'air ; ses récits ressemblent aux palais que les génies de la fable bâtissent dans les nuages, ils sont merveilleux comme ces créations dorées que chaque couchant voit s'élever en échafaudages splendides sur l'horizon. On ne se lasse pas d'admirer, mais on n'y va pas loger, car ils ne vous porteraient pas.

II

Et maintenant entrons dans l'histoire. Il dépend de nous d'oublier le sous-sol si mouvant qui la porte et de nous figurer que nous marchons sur un terrain parfaitement ferme.

L'auteur commence pour renouer le récit de la vie du Paul au point où il a été laissé en l'an 61. La fin de la vie de l'apôtre

des gentils, qui coïncide à peu près avec celle de Pierre et de Jacques, nous fait assister à ce mouvement des esprits d'où naîtra le mythe de l'Antechrist. En même temps l'Antechrist nous conduira à étudier d'un peu près la figure de saint Jean qui a donné un nom et un symbole à la réaction antichrétienne. C'est le propre de l'histoire apostolique de se résumer tour à tour dans quelqu'un des grands apôtres ; elle met successivement en lumière Pierre, Paul et Jean. M. Renan a la sagesse de suivre cette division donnée par la nature des choses, ses *Apôtres* nous montrent surtout Pierre, son *Saint Paul* n'a pas besoin d'être caractérisé, et l'*Antechrist* nous montre Jean. Mais Jean qui est le personnage principal de ce livre n'y apparaît pas tout de suite. Il est annoncé par une série d'événements qui amènent le départ de ce monde de ses collégues et le laisseront seul, contraint de monter à leur place et de se revêtir de leur influence. On pourrait appeler cette période la préparation de la crise. Elle mérite de nous arrêter tout d'abord.

Le centurion Julius avait remis ses prisonniers au préfet du prétoire, qui était alors le noble Burrhus. Peut-être fût-ce à l'influence de cet homme juste et vertueux, avec qui du reste il n'eut aucun rapport direct, que l'apôtre Paul dut de se voir traiter avec humanité. Il eut la permission de vivre à ses frais, dans l'enceinte des *castra pretoriana* probablement, où tous le venaient voir librement. Dans cet état, il attendit deux ans entiers l'appel de sa cause, et profita de la liberté qui lui était laissée pour annoncer l'évangile aux juifs ou aux païens, que des invitations de sa part ou la curiosité avait amenés dans sa cellule.

Son apostolat parmi les gentils fut surtout couronné de succès. La secte nouvelle eut des adeptes jusque dans la maison de Néron. Quelques vagues indices feraient croire qu'il eut des relations avec des membres où des affranchis de la famille *Annæa*. Peu d'années de la vie de l'apôtre furent sans doute plus heureuses que celles-là. Son pauvre logement était le centre d'une immense activité. De touchantes consolations venaient de temps en temps le trouver au milieu de ses chaînes.

Celles-ci s'étaient transformées eu une sorte de petit paradis, parce qu'elles le mettaient à l'abri de la malveillance des juifs. Assurément, nous croyons aux joies de Paul dans son emprisonnement, ses lettres montrent que la promesse de Jésus : « vous serez heureux..... lorsqu'on vous persécutera [1] » s'était accomplie à certains moments pour lui, mais nous pensons que pour un tempérament tel qu'était celui de Paul la captivité avec son immobilité forcée devaient être parfois ce que sont les barreaux de la cage pour l'aigle. Une des plus grandes joies de Paul à cette époque de sa vie fut l'arrivée de nouvelles de sa chère église de Philippes. Il lui répondit par une lettre de félicitations sur son état spirituel, remplie aussi d'exhortations pratiques et d'effusions de cœur, mais où l'on sent déjà. nous dit-on, la divinisation de la personne de Jésus. C'est dans le fameux et remarquable passage de Philippiens II, 1-11 : « Il s'est humilié lui-même en se faisant obéissant jusqu'à la mort, » etc., que M. Renan signale ce changement qui commence de s'opérer dans les idées de Paul sur Jésus. Nous voulons que le temps ait amené Paul à préciser davantage et à articuler mieux les divers chaînons de sa doctrine. Nous pensons que ces chaînons existaient depuis longtemps en lui, nous ne voyons pas que Jésus se soit entouré avec les années dans la conscience de l'apôtre de toute sorte d'attributs nouveaux qu'il n'eût pas possédés. Le Fils de Dieu apparaît peut-être plus souvent, dans les épîtres de la captivité, revêtu de sa gloire divine, mais il était déjà pour saint Paul et depuis longtemps le Fils de Dieu. Il n'y a qu'à feuilleter les épîtres les plus incontestées de l'apôtre pour se rendre compte que la divinisation de Christ n'est pas chez lui l'effet des années, du mouvement d'amour qui avait rempli son cœur et qui aurait poursuivi sa marche logique avec une lenteur inconsciente sous l'influence de la durée. Nous nous contenterons de renvoyer le lecteur aux passages suivants ; 1 Thes. I, 10; 1 Cor. X, 4; VIII, 6; Rom. VIII, 3; Gal. IV, 4; 2 Cor. VIII, 9. On veut nous montrer que la légende s'est créée à mesure qu'on s'éloignait de la réalité historique, et que les souvenirs pouvaient se déformer. Le malheur est qu'elle existe

[1] Math. V, 11.

au lendemain de l'événement. S'il en faut croire le livre des Actes les premiers discours de Pierre donneraient déjà le titre de Fils de Dieu à Jésus [1].

Ce nom de Pierre nous fait souvenir que M. Renan a amené l'apôtre qui le porte à Rome à ce moment-là. Selon notre historien, le fils de Jonas, personnalité plus humble que celle de Paul, qui n'avait en elle ni l'étoffe d'un théologien ni celle d'un écrivain, et le sentait, passait sa vie à envier, à imiter et à redouter son audacieux collègue. Probablement fixé à Antioche vers l'an 54, en imitation des séjours qu'y avait faits Paul, Pierre s'était décidé à venir à Rome pour ne point laisser à son rival l'honneur d'avoir été seul entre les personnages apostoliques à visiter la capitale du monde. Nous ne nous prononcerons pas sur ce mesquin esprit de contrefaçon que M. Renan prête au prince des apôtres. Il suit ici les *homélies clémentines*, monument du judéo-christianisme écrit non à Rome mais en Asie et probablement vers l'an 150, il adopte l'esprit qu'elles prêtent au prince des apôtres, plutôt que la tradition générale de l'église. Nous aimerions savoir le pourquoi de cette préférence s'il est avéré que la fable remplisse l'écrit ébionite, lorsque celui-ci fait suivre partout Paul de Pierre, et représente le premier sous ce nom de Simon le magicien. Que les protestants aient eu tort de nier tout voyage de Pierre à Rome, cela est fort probable. On peut supposer qu'il y vint, en face de tous les témoignages des Pères du IIe et IIIe siècle qui nous l'assurent; on le peut sans lui confier pour cela une autorité générale qui rappelle même de loin celle des papes sur la chrétienté. On peut aussi le supposer, sans l'humilier jusqu'à en faire le plagiaire perpétuel de Paul.

Quelles furent à Rome les relations des deux apôtres? Assez bonnes. M. Renan en trouve la preuve dans la mission dont Marc, le secrétaire de Pierre, est chargé d'après Colossiens IV, 10; puis dans les nombreux emprunts que l'épître attribuée à Pierre fait aux lettres de Paul. On nous engage enfin à nous souvenir que si des divisions qui, selon l'historien, sont plus profondes que celles qui firent jamais la matière d'aucun schisme

[1] Act. III, 13.

ont séparé de leur vivant ces frères ennemis, une pensée supérieure ne cessa de rapprocher ces chefs de parti, en attendant la grande réconciliation que l'église devait leur préparer après leur mort. On s'unissait d'ailleurs par une même ardeur à désirer le martyre et à attendre le retour de Jésus.

Vers le temps où nous sommes se répandit une lettre de Jacques, frère du Seigneur, qui est aussi un indice de l'esprit commun et l'annonce du gros nuage qui allait fondre sur la Judée. Ses exhortations nous montrent qu'il avait dû se produire quelque rivalité au sein de l'église de Jérusalem entre des frères favorisés de la fortune et les pauvres. Ces souffrances particulières de la communauté chrétienne se reliaient à celles de la nation. L'orgueil, la corruption, le luxe étaient arrivés à leur comble, et allaient se donner carrière sous le pontificat d'Hanan. La lettre de Jacques nous fait déjà assister à la curieuse fermentation des révolutions sociales qui allaient ensanglanter Jérusalem. Les pauvres y étaient irrités. De noirs pronostics, amoncelés par la mauvaise administration des hommes qui étaient aux affaires, s'amoncelaient sur l'Orient. Jacques était particulièrement odieux aux sadducéens, parce qu'il s'était constitué le défenseur des pauvres ; il paya de sa vie ses nobles invectives et fut lapidé sur l'ordre d'Hanan pendant une absence d'Agrippa. La mort de ce saint personnage ne fit qu'augmenter l'exaltation générale, en même temps qu'elle portait les chrétiens à se préparer à la souffrance et à fixer leurs pensées sur ce sombre thème.

Cependant Paul subissait en prison les lenteurs d'une administration détraquée par le mauvais exemple du souverain. D'importantes modifications s'étaient encore accomplies dans sa pensée sous l'influence des relations nouvelles qu'il eut dans la capitale du monde. En quelques mois de ces années fécondes, nous dit-on, la théologie marchait plus qu'elle ne le fit ensuite pendant des siècles. La vieillesse d'ailleurs venait pour l'apôtre ; il se faisait mystique, théologien spéculatif, de pratique qu'il était. Son rêve du Christ s'était encore surchargé, ce n'était plus le fils de l'homme apparaissant sur les nuées du ciel, mais un Christ incorporé dans la divinité, et fort analogue

au *Logos* de Jean. La langue elle-même change, elle se charge des termes favoris de l'école johannique. Il est vrai que M. Renan ajoutera, que dans les épîtres les plus incontestablement authentiques de Paul, il y a déjà des traits peu en deçà des exagérations des lettres écrites en prison. Il ne valait donc pas la peine d'insister autant sur cette métamorphose qu'aurait subie l'idée du Christ, en ce temps fécond où l'on allait créer aussi l'image diabolique de l'Antechrist. Quelques relations qu'eut alors l'apôtre avec ses églises d'Asie-Mineure lui fournirent l'occasion d'exposer ses nouvelles idées. C'est ce qu'il a fait dans les lettres aux Colossiens et aux Ephésiens. Il y combat le gnosticisme, les systèmes d'anges ou d'éons qui allaient troubler sérieusement la raison humaine, en opposant à toutes ces folies sa conception du Christ qui est la satisfaction raisonnable qu'il pouvait donner à l'esprit gnostique. L'épître à Philémon qui date de la même époque est, selon M. Renan, un chef-d'œuvre de l'art épistolaire. Je ne m'explique pas toutefois le nom d'illusion, dont M. Renan caractérise le passage de ce billet consacré à annoncer la prochaine délivrance de Paul. Pourquoi dire que le vieil athlète endormait son chagrin par de tels projets, lorsqu'on croit comme M. Renan à une première libération de Paul, qui lui aurait permis d'aborder en Espagne et peut-être en Gaule ? Le grand apôtre, qui avait une certaine expérience de la vie, n'avait-il pu prévoir tout simplement le caractère de sa première sentence?

Quoi qu'il en soit on conclut de ces lettres que les derniers mois de cette prison, qui avait d'abord donné à l'apôtre un regain de jeunesse, se passèrent dans la tristesse. On va même jusqu'à dire que chaque mot qu'on lui prête sent le mécontentement; cela à propos du ton solennel et détaché de la seconde épître à Timothée qui annonce un prochain départ de ce monde, mais qui a pu lui être prêtée dans l'hypothèse elle-même de M. Renan beaucoup plus tard. Ah! que l'historien de Paul aimerait à le voir creuser jusqu'au bout cette veine de tristesse, puis tomber dans ce scepticisme qui sied si bien à la fin d'une carrière! Quel plaisir n'eût-il pas éprouvé à nous montrer Saul

de Tarse, revenant enfin de tout, reconnaissant qu'il avait usé sa vie pour un rêve, et lisant l'Ecclésiaste, le seul livre charmant qui au dire de M. Renan soit sorti de la main d'un Juif! C'est le trait des grands hommes européens, assure-t-il, d'être pris de dégoût à la fin de leur vie, et de se demander si la cause à laquelle ils se sont dévoués valait tant de sacrifices. Nous savions déjà qu'ils lisent volontiers Horace; si l'on en croit M. Renan ils pourraient presque y joindre l'Ecclésiaste.

Paul comparut-il devant Néron? Cela est presque certain, quelque issue que l'on donne à son procès. Nous avons déjà fait entendre que l'historien français des grands apôtres conclut à l'acquittement de saint Paul. Peu de mois avant son arrestation, saint Paul écrivant aux Romains leur annonçait l'intention d'aller en Espagne. Ecrivant de sa prison au Colossien Philémon[1] et aux Philippiens[2] il leur annonce aussi son intention d'aller les voir; mais cette seconde déclaration ne peut être mise sur le même pied que la première, à ce que nous affirme l'auteur de l'*Antechrist*. Pourquoi? Parce que l'apôtre en se séparant des pasteurs d'Ephèse leur avait dit autrefois qu'il ne verrait plus leur visage[3]. Est-ce que la nature du mouvement, qui l'avait poussé à faire cette déclaration, le pressentiment de l'emprisonnement qu'il allait subir, nous contraint d'entendre ces paroles autrement que comme l'indication d'une séparation plus ou moins longue? Non, l'on peut parfaitement voir dans ces mots d'adieu l'annonce d'une captivité indéfinie. Elle l'empêchera de retourner en Asie-Mineure, peut-être à toujours, peut-être en tout cas pour un temps assez étendu: voilà ce que signifient ces mots. C'est dans ce sens restreint que Paul peut et doit avoir dit qu'il ne verrait plus le visage de ces anciens. Il entendait qu'il ne le verrait plus de longtemps. Il est certain d'ailleurs, quelque sens que l'on attache à la déclaration des Actes, que Paul a eu réellement plus tard l'espérance de retourner en Asie-Mineure, puisqu'il l'a exprimée dans ses épîtres. Et nous pouvons nous étonner à bon droit qu'un interprète qui n'admet qu'à demi

[1] Philém. 22. — [2] Philip. 1, 25-27. — [3] Act. 20, 25.

l'authenticité du discours prêté à saint Paul par l'auteur des Actes, se sente assez lié par ce passage, pour diriger les pas de Paul à sa sortie de prison vers l'Occident seulement, malgré les intentions formellement manifestées par le même apôtre dans des écrits qu'on ne lui conteste pas. Il semble toujours que les renseignements fournis par des documents un peu suspects soient plus solides aux yeux de M. Renan que ceux que nous donnent des pièces dont l'origine n'est pas mise en doute. Il part de cette idée que les auteurs de pièces, selon lui, légendaires ou amplifiées, ont dû pour se faire accepter, s'enquérir rigoureusement des faits biographiques. Et nous, nous supposons que leur fraude pieuse doit diminuer la confiance que nous mettrions en eux sans cela. Le voyage en Espagne est attesté aux yeux de M. Renan, non-seulement par la tradition demeurée un peu vague, mais encore par la haute signification dogmatique que l'apôtre devenu libre devait y attacher. Il s'agissait de pouvoir dire que l'Evangile avait touché le bout du monde. L'apôtre aurait fait ce voyage par mer, mais sans en retirer aucun fruit appréciable. Il n'aurait d'ailleurs pas joui longtemps de sa liberté, le premier acte de la crise qui s'approchait, allait le ressaisir et le jeter violemment au tombeau. Ce relâche n'était que l'accalmie qui précède l'orage.

L'approche de la crise se marque admirablement encore dans la première de Pierre. On y voyait encore se reflèter parfaitement l'état de la conscience chrétienne vers la fin du règne du Néron. Les temps suprêmes approchent, la persécution est imminente. L'idéal de la passion, ce touchant tableau de Jésus souffrant sans rien dire, exerçait déjà son influence décisive sur la conscience chrétienne. L'expression de l'agneau de Dieu était formée, et l'on y mêlait l'idée de l'agneau pascal [1]. Le langage symbolique qui aura une si grande place dans l'Apocalypse apparaît déjà dans cette lettre. L'église de Rome est désignée par ces mots : « L'élue qui est à Babylone. » On voit que la secte était surveillée de près, qu'une lettre interceptée et comprise pouvait devenir pour elle un

[1] 1 Pier. I, 19; cf. Act. VIII, 32.

danger ; on voit aussi que cette rigueur qui avait d'abord atteint Paul mettait déjà dans la langue cette empreinte mystique qui caractérisera le livre de saint Jean. Les persécutions du monde, le triste spectacle de dissolution que va présenter la société, surtout la société romaine que les apôtres ont vue, les ébranlements redoutables que toutes les puissances, religieuses et politiques, subiront à la fois, achèveront de mettre en travail l'imagination chrétienne, et la feront accoucher de cette œuvre grandiose, où la plainte se mêle à l'espérance et qui est devenue la prophétie de l'église. L'Apocalypse est avant tout une œuvre de circonstance, bien que ses leçons et ses espérances soient éternelles, et s'appliquent à toutes les époques troublées. On ne saurait donc trop louer M. Renan d'avoir consacré la plus grande part de son livre à l'étude des événements qui ont inspiré ce magnifique poëme.

Nous avons vu les premiers symptômes de cet esprit nouveau qui s'introduisait dans la communauté chrétienne à la suite d'événements douloureux extraordinaires. Nous avons dit que les premiers avant-coureurs de ces événements n'avaient pas échappé aux apôtres, leur ton en est une preuve ; il nous reste à assister à la crise elle-même et à la suivre dans ces deux actes formidables.

III

Le premier acte se passe à Rome. Il se composera de l'incendie de Rome et du massacre des chrétiens. Le second acte sera la révolution de Judée. Néron est la figure qui inspire et domine toute cette explosion, et qui prendra par elle les proportions colossales d'un Antechrist. Nous n'avons pas toujours été de l'avis de M. Renan, lorsqu'il parlait des apôtres, nous ne pouvons que nous incliner devant la divination avec laquelle il a saisi le caractère de Néron. Jamais le monstre n'avait été si bien jugé et si parfaitement compris. On peut dire qu'il a trouvé son peintre et que le trait dont l'a marqué M. Renan, sans être précisément une flétrissure, concorde si bien avec

tous les témoignages de l'histoire qu'il fera désormais partie de cet odieux visage, et est pour nous comme une évocation.

M. Renan a très bien vu que la manie furieuse de Néron était une manie littéraire d'impuissant, Bacchus et Sardanapale, Ninus et Priam, Troie et Babylone, Homère et la fade poétique du temps ballottaient sans cesse dans son pauvre cerveau d'artiste. Il rêvait de réaliser dans les faits toutes ces chimères de la poésie, et de prendre ainsi rang parmi les plus grands créateurs. C'était un empereur d'opéra, un romantique qui réalisa en son temps le ridicule du bourgeois, qui de nos jours essaierait d'imiter dans sa conduite Han d'Islande et les Burgraves. Sénèque que gâtait la déclamation littéraire, contribua peut-être à développer le goût des phrases et des actes à effet chez son élève. Le vieux pédagogue voyait avec profondeur le mal de son temps quand il s'écriait : « *Litterarum intemperantia laboramus*[1]. »

Ces ridicules d'abord inoffensifs n'avaient pas tardé à vouloir se faire prendre au sérieux. L'horrible orgie des crimes était arrivée à son paroxysme. Mais si l'on veut voir comment elle se relie à cette folie de gloire et de jouissances dramatiques qui s'était emparée du singe couronné, il faut lire la page où M. Renan nous l'explique. C'est l'une de ces trois ou quatre pages d'histoire que chaque siècle met dans la littérature d'un pays, et recommande à l'admiration des générations futures. Nous n'exagérons rien, et tous ceux qui ont lu l'*Antechrist* nous ont, croyons-nous, donné raison à ce sujet. Ce qui augmente la vérité du portrait, c'est que celui qui le fait n'a garde d'oublier le bien qu'il peut dire de son modèle. L'Antechrist eut ses qualités par lesquelles il fut ange de lumière et sut séduire. Il inspira des attachements profonds. Son amour de l'art était sincère quoique absurde et dévoyé. En imitant la Grèce et l'Orient, il était bien conduit par son instinct, et s'adressait à des races, qui mieux que l'ancienne Rome appréciaient l'esthétique. Il éprouvait la fureur des délicats contre les sacriléges, lorsqu'il fit mettre le feu à la vieille cité qui ne s'était pas assez assouplie selon lui aux mœurs de

[1] Lettres à Lucilius, CVI, 12.

l'Orient et de la Grèce. Il voulait en faire une ville qui, comme le Paris de nos jours, obtînt l'admiration des provinciaux et des étrangers. De là l'incendie qui était aussi destiné à lui rappeler celui de Troie.

L'opinion ne se trompa point sur la main qui avait allumé ce feu. Néron comprit qu'il avait été trop loin, et c'est pour détourner les soupçons qu'il songea aux chrétiens. Quelques néophytes ayant été arrêtés et ayant dévoilé les noms des adhérents de la nouvelle secte, on fut épouvanté des proportions qu'avait prises celle-ci. Son anéantissement devint dès lors une œuvre éminemment politique. Tel est l'avis de Tacite[1]. Et l'on sait que Suétone[2] a loué ouvertement l'empereur de ces exécutions effroyables. Apprenons ici jusqu'à quel point ces lambeaux magnifiques d'humanisme, que vous rencontrez dans Sénèque et Cicéron, sur le respect dû à l'homme et la charité du genre humain, avaient recouvert les anciennes mœurs et touché le cœur de leur temps. Les supplices furent tels qu'on ne les avait jamais vus. Le tourment ordinaire de ces malheureux étaient de servir dans leur agonie à l'amusement du peuple. Un grand nombre de victimes en particulier furent réservées pour une fête que Néron offrit dans ses jardins. On les revêtit de tuniques enduites de résine et de poix, et on alluma ces flambeaux vivants. Cette façon de brûler vif n'était pas neuve, elle avait été la peine ordinaire des incendiaires, mais jamais on n'en avait fait un système d'illumination. Des femmes, de jeunes filles furent mêlées à ces indignités sans nom. On les forçait à jouer des rôles mythologiques entraînant soit la mort, soit le traitement le plus infâme. Les unes étaient costumées en Danaïdes, les autres en Dircé. Les premières traversaient probablement devant les spectateurs toute la série des supplices du Tartare, qu'un art ingénieux avait représentés sur la scène, et mouraient après avoir épuisé tous les tourments. On attachait les secondes aux cornes d'un taureau furieux qui les entraînait à travers les rochers. Il y en avait qui étaient astreintes à représenter le

[1] *Annales*, XV, 44.
[2] *Néron*, 16.

rôle odieux de Pasiphaë subissant l'étreinte du taureau..... L'ordonnateur de ces spectacles y prenait parfois un rôle. Ou bien il les contemplait, une émeraude concave fixée dans son œil de myope, applaudissant aux formes plastiques des victimes. Il avait émis d'odieuses remarques sur le cadavre de sa mère, louant en elle ceci, blâmant cela ; il devait trouver dans ces fêtes qu'accompagnait la vibration d'une musique de cuivre l'occasion de réflexions esthétiques dignes de lui. Cette description de la fête qui eut lieu le 1er août 64 dans les jardins de Néron est encore une page magistrale qui se place à côté de celle sur le caractère de l'infâme César. Peut-être le réalisme en est il parfois un peu cherché, et donne-t-il aux nerfs le commencement d'émotion que le peuple romain demandait avec avidité à ces sanglantes représentations. Un délicat comme M. Renan aurait dû se souvenir que nous n'avons pas le tempérament endurci des Romains de la décadence, et qu'en ce genre, même une simple image, nous dégoûte très vite. Néanmoins s'il peint parfois au lieu d'indiquer, il réussit à faire frémir, à faire comprendre que Néron fut quelque chose d'atroce dans la création de Dieu. Je retrancherais également de la page qui renferme le portrait de ce prince le sourire qu'en passant M. Renan adresse à Pétrone, ce parfait arbitre de l'élégance du temps, qui but la mort à petits coups, se faisant tour à tour ouvrir puis refermer les veines par son médecin, soupant dans l'intervalle, et s'endormant d'un suprême sommeil au milieu d'un entretien consacré, non à l'immortalité, mais à la poésie légère. « La fête de l'univers, s'écrie à ce propos l'écrivain, manquerait de quelque chose, si le monde n'était peuplé que de fanatiques iconoclastes et de lourdauds vertueux. » Ce mot est la griffe même de M. Renan, et il explique pourquoi il ne sera jamais adopté complétement par la théologie, science sérieuse et nécessairement un peu lourde, qui a pour objet en nous le devoir, et dont on sort dès que l'on se rit de la distinction fondamentale du bien et du mal.

Ainsi s'ouvrit, nous dit encore M. Renan, ce poëme extraordinaire du martyre, qui va durer deux cent cinquante ans, et qui produira finalement l'ennoblissement de la femme et la

réhabilitation de l'esclave. Nous applaudissons des deux mains à cette vue profonde des conséquences que les supplices des jeunes vierges et des esclaves, si fermes au milieu de leurs douleurs, allaient avoir. Nous aimons moins ce qu'il ajoute sur les effets immédiats de ce chant de cygne expirant, lorsqu'il dit que souffrir pour sa croyance est quelque chose de si doux à l'homme, que le seul attrait des supplices suffit à engendrer la foi. Soutenir qu'il n'est pas de sceptique « qui ne regarde les martyrs d'un œil jaloux, » c'est exprimer une pensée parfaitement juste, mais à condition qu'il soit bien entendu que ce mouvement d'envie restera purement platonique. Si dévoyée que l'on suppose cette vieille société romaine, il n'est pas permis de laisser soupçonner que c'est le désir malsain de goûter la souffrance dans la foi, le goût du martyre enfin et de ses hautes émotions, qui a converti le monde. C'est la paix qui brillait sur le front des confesseurs qui a touché le monde, mais parce qu'elle paraissait le signe de la vérité. La soif du martyre est née plus tard. Et cette soif elle-même, qui naissait du simple désir d'avoir une plus grande certitude de salut, ne fut jamais non plus l'avidité de je ne sais quelle volupté de maniaque, dont les sens pervertis se plaisent aux fers rouges! De tels mobiles ne peuvent sans doute être formellement attribués à la race qui avait pour enfants les Blandines et les Perpétue; mais c'est déjà trop que d'oser les insinuer.

C'est trop aussi que de terminer la grande esquisse de ces souffrances en nous disant, que si désormais les chrétiens connaissent le monstre de férocité et de luxure qui a pour nom l'Antechrist, que si l'Apocalypse est déjà à moitié conçue par toute l'église, un nouvel idéal d'esthétique vient de se créer devant les pauvres filles dont une main brutale arrachait les voiles. La Vénus chrétienne est née, nous dit-on, au spectacle de l'amphithéâtre, et sa modestie, sa timidité lui assurent un piquant que n'eut jamais la Vénus païenne! Nous avons déjà relevé un goût marqué dans ce livre pour les considérations esthétiques singulières. Avec plus ou moins d'hésitation nous pouvions nous demander si elles n'étaient pas destinées à ajouter à l'illusion du tableau, et à nous transporter par un

procédé d'imitation bien connu au milieu de cette société raffinée dans ses cruautés. Nous respirions dans ces remarques comme une odeur de ce matérialisme mystique venu d'Orient, qui enivrait alors Rome de ses extases subtiles. Mais ce regard de philosophe, qui après avoir considéré tant d'horreurs, revient de lui-même sur le charme palpitant des vierges dévoilées et mourantes, tout bien trouvé qu'il soit, si en harmonie qu'il puisse être avec un temps où les gladiateurs mettaient de la grâce dans la mort, ce regard, dis-je, ressemble trop à un outrage suprême. Nous ne pouvons qu'appliquer à cet artifice de style ce qu'on a dit de certaines louanges qui se peuvent difficilement pardonner. Certes, l'esthétique est bonne en son lieu, et le style imitatif est un puissant moyen d'émouvoir; mais copier à ce point le goût néronien qui mêlait l'admiration à l'horrible et parler tranquillement de beauté, de philtres d'amour devant l'agonie des filles chrétiennes, c'est abuser de l'ironie, c'est laisser supposer qu'on a soi-même l'art pour Dieu, et que c'est toujours aujourd'hui encore le plus faux, le plus sec et le plus cruel, à l'occasion, de tous les dieux!

Revenons-en à notre histoire. On ne sait avec une pleine certitude le nom d'aucun des chrétiens qui périrent dans cette première boucherie. Toutefois c'est à elle que l'auteur rattache la mort des apôtres Pierre et Paul. La tradition qui veut que Pierre ait eu la tête tournée en bas, pendant la crucifixion, répond bien à un passage, où Sénèque mentionne des tyrans qui ont fait tourner la tête en bas à leurs victimes [1]. Paul en qualité *d'honestior* eut probablement l'honneur d'être décapité. M. Renan suit ici complétement la tradition, il incline à croire que les lieux qu'elle désigne comme ayant été ceux-là mêmes où les apôtres souffrirent sont authentiques. On sait que l'un de ces lieux se trouve dans la basilique de Saint-Pierre, l'autre sur la voie d'Ostie dans la basilique de Saint-Paul hors les murs. Quant aux constructions données pour les tombeaux de ces saints hommes, quant aux corps qui depuis le IIIe siècle sont envisagés comme les leurs, M. Renan les croit à peine authentiques. Il suppose en échange que Jean avait accompa-

[1] *Consol. ad Marciam.*

gné Pierre à Rome, et que la vieille tradition, qui veut que l'ami de Jésus ait été plongé dans de l'huile bouillante, aura été l'écho d'un fait très réel. Jean aura peut-être servi avec ses frères à illuminer le soir de la fête le faubourg de la voie latine ; quelque circonstance inconnue de nous lui aura permis de se sauver.... Dans cette hypothèse, il faut l'avouer, l'Apocalypse prend un accent plus poignant que celui que nous lui prêtons d'ordinaire. Elle devient le cri d'une douleur personnelle en même temps que publique, la protestation d'un martyr ayant lui-même subi dans sa chair l'étreinte de la Bête.

Mais les massacres étaient bien inutiles. Ils eurent tout au plus pour effet d'éloigner de Rome un certain nombre de chrétiens marquants. Nous pensions que la sagesse toute seule avait commencé de les éloigner, mais l'on nous dit qu'ils en avaient reçu l'ordre dès janvier 69 par le Voyant de l'Apocalypse qui s'écrie au chap. XVIII, 4, de son livre : « Sortez de Babylone, mon peuple, de peur que participant à ses péchés, vous n'ayez aussi part à ses plaies. » Jean leur aurait donné l'exemple et s'était probablement retiré à Ephèse. Son historien reconnaît que la tradition de son séjour à Ephèse est, comme toute tradition, sujette au doute, mais il incline à l'admettre plutôt qu'à la rejeter, et s'applique dans un appendice de son ouvrage à montrer que ce trait biographique est parfaitement fondé. Des critiques auxquels on ne pouvait reprocher un excès de crédulité, Baur, Strauss, Schwegler, Zeller, Hilgenfeld, Volkmar, avaient regardé comme historique le fait de la venue de Jean à Ephèse. Lutzelberger en 1840 avait élevé sur ce point des doutes raisonnés, mais on y avait fait peu d'attention. C'est en 1867 que Keim dans sa *Vie de Jésus*, a dirigé contre cette opinion une attaque tout à fait sérieuse. Plus récemment M. Scholten, s'est efforcé de ruiner complétement cette thèse, après avoir lui-même jadis fortement insisté sur le passage, où Polycrate d'Ephèse présente Jean comme ayant été en Asie, et ayant pris parti dans la querelle relative à à la célébration de la Pâque en faveur des églises d'Asie-Mineure.

M. Renan déclare à ce propos que l'on voit depuis vingt-cinq ans l'école protestante se laisser emporter à des excès de négation, où la science laïque ne la suivra pas. Il prononce même ce mot qu'on ne saurait trop méditer : « La situation religieuse en est venue à ce point, qu'on croit rendre la défense des croyances surnaturelles plus facile en faisant bon marché des textes, et en les sacrifiant largement, qu'en maintenant leur authenticité. Je suis persuadé qu'une critique dégagée de toute préoccupation théologique trouvera un jour que les théologiens protestants libéraux de notre siècle ont été trop loin dans le doute.... » Il est à peine besoin de remarquer que cet avertissement s'adresse surtout à M. Scholten, mais qu'il vise aussi toute une école. M. Scholten s'appuie sur l'omission de la mention du séjour de Jean dans Papias, dans les épîtres attribuées à saint Ignace et dans Hégésippe. Tout cela peut donner à réfléchir, mais ce silence, lorsqu'il s'agit de fragments aussi brefs, aussi incomplets, que les témoignages de Papias ou même suspects parfois d'interpolations, ne peut prévaloir contre l'unanimité des documents postérieurs. A partir de l'an 180 la tradition est définitivement fixée. Apollonius, Polycrate, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, n'ont pas un doute sur l'honneur dont Ephèse a joui. Notez que Polycrate était évêque d'Ephèse. De cette fixité dans la tradition M. Renan conclut à sa solidité. Et nous sommes pleinement de son avis.

Au dire de son historien, Jean se serait immédiatement rattaché au parti judéo-chrétien qui se trouvait représenté dans la grande cité d'Asie-Mineure aussi bien qu'ailleurs. On sait sur quels faibles indices se fonde cette imputation d'un esprit sectaire dirigée contre la mémoire du fils de Zébédée. Nous avons déjà dit notre pensée sur ce sujet ; mais, puisque l'occasion s'en présente, nous sommes heureux d'observer que l'historien que nous analysons, tout en s'appuyant sur les traits de violence du passé de Jean, sait fort bien les réduire et observer que l'apôtre peut avoir été très indulgent et très emporté en même temps dans sa tendresse. Mais pourquoi méconnaître que sous l'influence chrétienne cet emportement a su se res-

treindre encore, et aboutir finalement à une étroitesse qui ne se manifestait que vis-à-vis des gens étroits? C'est à cette recrudescence de l'esprit judéo-chrétien que nous devrions l'épître aux Hébreux. Barnabé, son auteur, aurait été l'un des fugitifs chassés de Rome par la persécution. Son bon cœur aurait souffert des divisions qui se glissaient sous l'action de l'esprit johannique dans la communauté chrétienne; et il aurait voulu prévenir au moins dans la capitale le retour des scènes attristantes, dont il avait été le témoin à Ephèse. Un des progrès réalisés par cette épître est de porter le dernier coup aux immolations sanglantes. M. Renan salue avec plaisir cette date; car le sacrifice antique n'excite que sa pitié, il l'appelle le fruit de la peur ou de l'intérêt, une sorte de corruption enfantine tentée sur la divinité, et qui laissait croire que celle-ci pouvait être gagnée par un bon morceau de viande. Israël ne lui paraît pas avoir des idées beaucoup plus relevées à cet égard que les autres nations, au moins jusqu'à Isaïe, qui le jour où il écrivit ces lignes : « Vos sacrifices me dégoûtent[1] » aurait été le vrai fondateur du christianisme. Certes, le sacrifice fut souvent dégradé de sa haute signification, mais l'abaissement qu'il subit pendant la longue nuit de l'idolâtrie ne doit pas nous faire oublier les hautes inspirations qu'il eut à l'origine, et dont la tradition reparaît par éclairs dans le cours de l'histoire. Que la peur et l'intérêt grossier aient souvent conduit à l'autel l'idolâtre ou l'Israélite endurci, cela est certain; mais en ces temps reculés, l'homme avait déjà la notion du juste et de l'injuste, du dévouement, du sacrifice moral. C'est ce sacrifice du cœur qui fut la première inspiration des sacrifices matériels. En ces temps, il fallait aux aspirations les plus hautes des symboles visibles qui les gravassent dans le domaine des faits. Aujourd'hui encore, si spiritualistes que nous soyons, nous ne nous passons pas de symboles. Le théologien a les siens et le littérateur aussi; le drapeau évoque auprès de tous l'idée du pays. C'est un symbole que l'habit noir que nous revêtons en certaines circonstances et qui accompagne certaines professions, un symbole que l'habit à palmes de l'académicien, un symbole

[1] Esa. I, 11.

que la robe ecclésiastique. Nous nous sommes débarrassés de l'encombrement des formes, mais nous continuons d'en avoir. Pourquoi ne pas considérer le sacrifice matériel comme l'une des expressions de cette poésie, qui nous pousse à traduire en faits sensibles nos idées les plus sublimes? pourquoi se refuser au plaisir d'admirer, lorsque rien ne s'y oppose, et ne pas reconnaître ici la preuve du sentiment qu'avait l'homme de sa vocation de sacrifice? Quant à moi, je retrouve ce sens moral et spirituel jusque dans le sacrifice d'expiation, qui est toujours l'image d'un don de l'âme à l'être supérieur, mais d'une âme froissée par le véritable repentir et qui se condamne elle-même dans la conscience de son péché.

D'Ephèse où nous sommes, à Jérusalem, il n'y a pas loin. C'est là que s'achève la crise qui fera jaillir l'Apocalypse de l'esprit du peuple chrétien. L'impression de frayeur exaltée qui résulta chez les croyants des massacres de Néron fut augmentée par la nouvelle de la révolution de Judée.

La cause de cette révolution était ancienne. Elle gît dans l'esprit étroit et sectaire qui avait toujours distingué une partie du peuple, et qui alors s'incarnait dans le parti des zélotes. N'accusons pas ici avec M. Renan l'esprit exclusif de la loi de Moïse et des prophètes. Il serait trop facile de rappeler que l'espérance léguée par Abraham était une espérance humanitaire ; ce patriarche croyait en effet que toutes les familles de la terre seraient bénies en lui. Si l'œuvre de Moïse a un caractère plus national et, par conséquent, plus particulariste, on y rencontre pourtant des paroles aussi étonnantes que celle-ci : « Vous aimerez l'étranger, car vous avez été étrangers au pays d'Egypte[1]. » Il y a loin de ce précepte au fanatisme de l'islam. Celui-ci ordonne d'employer l'épée comme la suprême ressource en toute occasion : « Les mois sacrés expirés, dit Mahomet, tuez les idolâtres partout où vous les rencontrerez ... combattez jusqu'à ce que toute idolâtrie ait disparu[2]. » Des exécutions comme celles des Cananéens peuvent être un exemple, elles ne sont pas

[1] Deut. X, 19.

[2] *Coran*, neuvième sourate ; cf. Mahomet et le Coran, par Barthélemy Saint-Hilaire, pag. 139.

un ordre universel comme celui que nous venons de rappeler; elles s'expliquent enfin par la corruption profonde dans laquelle étaient tombés ces congénères des Sodomites. Tous les prophètes élèvent leurs regards par-dessus les frontières de leur peuple, non pas toujours pour maudire l'humanité, ainsi que le donne à entendre M. Renan, mais pour la bénir parfois dans ses parties saines. Joël s'écrie : « Il arrivera que je répandrai de mon esprit sur toute chair[1]. » Michée : « Plusieurs nations iront et diront : Venez et montons à la montagne de l'Eternel, et il nous enseignera ses voies et nous marcherons dans ses sentiers[2]. » C'est surtout Esaïe qui annonce le salut final des gentils : « En ce jour-là l'Eternel se fera connaître à l'Egypte; et en ce jour-là l'Egypte connaîtra l'Eternel... En ce jour-là Israël sera joint pour la troisième partie à l'Egypte et à l'Assyrie, et la bénédiction sera au milieu de la terre. Ce que l'Eternel des armées bénira disant : Bénie soit l'Egypte qui est mon peuple et l'Assyrie qui est l'ouvrage de mes mains[3]. » Le livre de Jonas, enfin, en quelque genre littéraire qu'on le classe, dans la fiction ou dans l'histoire, témoigne de ce sentiment de solidarité qui travaillait un grand nombre d'esprits. Pour moi, s'il est un caractère qui me frappe dans ce peuple, c'est son humanitarisme persistant. Le christianisme universaliste vit dans son sein à l'état de germe; j'aperçois partout les premières pousses de cette semence précieuse. Je ne puis donc laisser passer sans surprise une théorie qui soutient que depuis la prépondérance de l'élément prophétique, Israël vivait dans un état de rage permanente contre Tyr, Moab et tous les peuples. La haine du genre humain qu'on a reprochée aux juifs est le fait d'une époque ou d'un parti, mais non pas de ses institutions remarquables.

On sait quelle était d'ordinaire la tolérance de Rome pour les institutions et les mœurs des pays annexés. Néanmoins la domination est toujours la domination. Celle-ci renaît après les glorieux souvenirs des Macchabées, et leur histoire avait porté

[1] Joël II, 28.
[2] Michée IV, 2.
[3] Esa. XIX, 21-25.

le parti fanatique au degré d'exaltation qu'engendrent les révolutions. La maladroite politique d'un gouverneur romain avait achevé d'enflammer les esprits. Ce procurateur, Gessius Florus, a même été chargé par Josèphe de l'accusation d'avoir fomenté la guerre, pour avoir ensuite le mérite de l'éteindre et de satisfaire sa rancune contre les juifs. Le grief est sans doute exagéré. Il n'en est pas moins vrai que le gouverneur fut mou; en peu de temps, l'insurrection était maîtresse non-seulement de Jérusalem, mais des forteresses de la mer Morte. Si les juifs avaient su alors grouper autour d'eux tous les mécontents de l'Orient, c'en était peut-être fait de l'empire dans ces contrées. Mais on détestait les juifs. Ils s'étaient fait une réputation odieuse, car ils sont portés aux extrêmes dans le mal comme dans le bien, et l'heure appartenait au parti qui haïssait les étrangers. Aussi la révolte venait-elle à peine d'éclater, qu'on massacrait à Césarée tous les juifs. En une heure, il y en eut vingt mille d'égorgés. Les mêmes boucheries se répétèrent à Ascalon, à Acre, à Tyr, à Gadare. On évalue à cinquante mille le nombre de ceux qui périrent dans la seule Alexandrie. Rome elle-même s'était émue, et avait envoyé pour presser la guerre d'abord un légat, Cestius Gallus, qui s'était montré assez incapable, puis Vespasien.

Vespasien trouva les juifs en possession d'un gouvernement régulier, que beaucoup d'hommes sérieux s'étaient décidés à servir. C'est ainsi que l'historien Josèphe avait accepté la place de préfet de Galilée; comme beaucoup d'autres, il pensait employer ses hautes fonctions à maintenir l'ordre. Mais, lorsqu'il vit la tournure des événements, il se hâta de passer à l'ennemi; aussi son récit est-il parfois un peu suspect. Les chrétiens comprirent que le moment était venu de fuir et se réfugièrent à Pella, sur la rive gauche du Jourdain. M. Renan incline à croire que dans cette fuite ils furent poursuivis par les juifs, furieux de se voir abandonnés. Cela est possible, mais nous ne saurions voir dans le passage de l'Apocalypse, qui parle d'un fleuve vomi par le dragon pour noyer la femme, un des épisodes de cette poursuite. Selon le savant auteur, le fleuve serait le Jourdain, dans lequel la troupe des zélotes a

peut-être cherché à précipiter les chrétiens, et l'aide donnée par la terre qui engloutit le fleuve représenterait la découverte d'un gué, qui aurait permis aux fuyards d'échapper. Il semble ici que le génie malicieux qui garde l'entrée de l'Apocalypse, et frappe d'étourdissement les plus sages, lorsqu'ils en approchent, ait jeté quelqu'un de ses vertiges sur la raison froide et sceptique de notre guide.

Vespasien serrait déjà Jérusalem de toutes parts, lorsqu'il apprit une nouvelle qui l'arrêta court, et eut pour effet de prolonger les résistances des juifs. Le monde était délivré. Néron était mort. Il avait parcouru la Grèce en chantant, remportant toutes les couronnes possibles, faisant étrangler enfin un concurrent qui n'avait pas suffisamment assourdi sa voix devant la sienne; son retour s'était effectué sur le char d'Auguste et avait été celui d'un triomphateur. Le dégoût nouveau que causa ce spectacle souleva le monde. Une insurrection éclata en Gaule. M. Renan observe avec joie que c'est l'honneur de son pays d'avoir donné le signal de l'insurrection; son patriotisme eut dû se déclarer satisfait par cette remarque, et ne pas ajouter que, pendant ce temps, les soldats germains, pleins de haine contre les républicains, jouaient auprès de Néron le rôle de bons Suisses. La fidélité est toujours belle, quand ce n'est pas la fidélité au plus fort, et qu'elle fait courir des dangers. Les bons Suisses du 10 août ont donné un exemple qui n'a été que rarement suivi par ceux-là mêmes qui avaient à défendre plus qu'un serment, l'ordre légal et la tranquillité de leur pays. Au reste, il semble que ce trait ait mis en verve l'historien. A propos des projets que roulait Néron, lorsqu'il vit sa défaite, et de la consolation qu'il cherchait dans la pensée qu'il pourrait très largement gagner sa vie avec son talent d'artiste, on nous apprend qu'une des vanités des gens du monde, qui s'occupent de littérature, est d'imaginer qu'ils pourraient vivre de leur talent. Néron meurt avec un redoublement de lâcheté, de fadeur et de citations littéraires; on nous rappellera qu'un roi artiste, tel que Chilpéric ou Louis de Bavière, finit aisément par devenir caricature. Ce haut dédain, qui est la flétrissure que M. Renan applique à l'affreux césar, renouvelle un peu le ton avec lequel

on avait l'habitude de parler de ce dernier ; il était d'habitude de le vouer à l'exécration des siècles ; M. Renan l'a surtout voué au ridicule, tout en faisant de son âme une large et patiente étude qui demeurera. Nous confessons pourtant regretter la vieille indignation, que nous aurions voulu voir paraître, ne fût-ce que par un ou deux mots, et après la grande page d'étude. Nous sommes de l'avis de M. Saint-René-Taillandier, lorsqu'il prononçait devant les étudiants français cette parole qui est la réprobation de toute une esthétique, et qui, si simple qu'elle soit, a donné lieu à une agitation : « Quand l'historien littéraire rencontre sur sa route des personnages sinistres, monstrueux, tels que Danton et Robespierre, il n'a pas le droit de les apprécier littérairement, il ne peut que les citer à sa barre, les juger, les condamner, les flétrir. » C'est ce qu'on peut dire avec plus de raison encore de Néron.

Vous le voyez, les préliminaires au travers desquels M. Renan arrive à l'Apocalypse sont bien prolongés. Mais ils se justifient par l'idée qu'il se fait de ce livre étrange, où il voit le reflet des bouleversements dont souffrait le monde. Après tout, Tacite, Suétone, Dion Cassius, sont une bonne préparation à la lecture de la prophétie. Ils sont depuis longtemps passés à l'état de sources théologiques. Ayons donc patience. Nous enserrerons tout à l'heure si bien notre sujet qu'il ne pourra nous échapper. A toutes ces secousses que produisait la révolution juive, et qui se joignaient à l'ébranlement laissé par la persécution, s'ajoutaient encore les fléaux physiques. La famine désolait le vieux monde. En 65, une peste avait fait dans Rome seule trente mille morts pendant une saison. La Lycie avait été en partie couverte par une irruption soudaine de la mer. Les tremblements de terre frappaient encore plus les esprits, car ils ne finissaient en un lieu que pour commencer dans l'autre. Le Vésuve préparait son effroyable éruption de 79. La Solfatare semblait être le puits de l'abîme, et c'est sous cette image qu'elle paraîtra dans l'Apocalypse. En outre, la naissance répétée d'enfants à plusieurs têtes étonnait les esprits. L'on fait entendre qu'elle fournira à Jean l'image de l'hydre ou de la Bête. Bref, le globe traversait une de ces convulsions phy-

siques qui sont souvent parallèles aux convulsions morales, où paraît la solidarité qui relie toujours le monde de la nature à celui de l'esprit. Rien n'est plus significatif à ce point de vue que les secousses qui agitèrent alors la planète, tandis que le monde religieux et politique allait changer ses assises. L'atmosphère se chargeait ainsi d'une électricité toujours plus intense. Quoi d'étonnant à ce que cette électricité se soit condensée dans l'Apocalypse?

Ainsi M. Renan suppose toujours que l'Apocalypse ou l'Antechrist, qui est son objet, est l'œuvre de tout le monde. Le temps de Néron, ce temps marqué par tant de sinistres, a frappé les consciences. Jean n'a été que leur organe, en donnant un corps aux appréhensions et aux espérances que cette époque faisait naître. Le temps était d'ailleurs aux apocalypses, aux symboles assyriens. L'Antechrist ressemble aux mythes, c'est une légende sortie du peuple, dont l'époque a fourni les éléments, les images et l'inspiration générale. On pourrait dès lors se demander s'il n'y a pas là une contre-épreuve du travail mythique qu'on soutient s'être accompli sur le vrai Christ? C'est nous qui posons cette question. L'auteur ne songe pas à s'en prévaloir, bien qu'elle surgisse d'elle-même du soin évident apporté par lui à souligner le caractère général du travail d'où est issue l'Apocalypse. En même temps, d'ailleurs, M. Renan insistera sur l'agrandissement que la personne de Jésus aurait subi à cette même époque dans les consciences. Nous l'avouons, la supposition est à demi-plausible en ce qui concerne l'Antechrist. Les événements frappants, qui se succédaient dans le monde, pouvaient solliciter les esprits à quelque enfantement gigantesque. Daniel, saint Paul par la seconde épître aux Thessaloniciens, les discours eschatologiques de Jésus, la forme de l'Evangile incarné dans un homme, avaient pu familiariser les esprits avec l'attente d'un ou de plusieurs antechrists. De là à prendre Néron pour l'objet de cette attente commune, il n'y a qu'un pas. Mais en résulte-t-il quoi que ce soit de compromettant pour la foi qu'avait l'église au véritable Christ? Nullement, car la christologie des derniers temps paraît déjà, nous l'avons vu, dans les plus antiques do-

cuments chrétiens. On ne saurait donc conclure de cette élaboration lente et confuse d'abord du type de l'Antechrist à quelque chose de semblable pour le véritable Christ. Puis il n'est pas sûr, et nous insistons là-dessus, que la grande figure de l'Antechrist telle qu'elle se montre dans l'Apocalypse, soit le produit de l'élaboration des masses. Cela est possible, cela est supposé par l'auteur avec un certain degré de vraisemblance, cela n'est pourtant pas certain. Il s'agirait, d'ailleurs, pour pouvoir résoudre cette question assez délicate et qui, quoiqu'on fasse, demeurera toujours un peu en suspens, d'en avoir résolu une autre. Il faudrait être sûr au préalable que la Bête représente bien l'homme du temps, Néron. L'étude de cette question nous conduit à l'examen de l'Apocalypse qui termine le livre. Après une si longue, une si minutieuse analyse des causes qui ont pu produire la légende, M. Renan a le droit de se donner le plaisir d'interpréter cette légende, et de vouloir vérifier par l'harmonie de son contenu les conclusions qu'il a déjà laissé entrevoir sur le caractère du document.

IV

L'Apocalypse s'ouvre par sept lettres, adressées aux anges des sept églises d'Asie-Mineure. Ces anges sont, nous dit-on, leurs anges gardiens. Dans les conceptions juives, surtout dans les conceptions cabbalistiques, chaque pays, chaque être avait son séraphin ; il y avait celui de la Perse, celui de la Grèce, celui du beau temps et celui de la pluie. Les comptes-rendus de l'académie des inscriptions laisseraient même supposer qu'il y eût un génie des contributions indirectes... Nous n'avons rien à relever dans l'interprétation qui nous est offerte des sept lettres, sinon la supposition que « la synagogue de Satan, » dont il est question dans la lettre à l'église de Smyrne, désigne le parti de Paul. Le nom de « Balaamites, » donné plus loin à quelques personnes de Pergame, s'adresserait encore au même parti. Enfin, l'épithète outrageante de « femme Jésabel » clôrait cette série d'insultes en s'appliquant à l'élément féminin

du même parti. Nous n'avons pas à observer que le laconisme de ces épithètes suffit à rendre l'interprétation qu'on en donne purement arbitraire, et même fausse, s'il est vrai que l'auteur de l'Apocalypse ait eu un caractère plein de charité vis-à-vis de ses collègues. Ce n'était pas la peine de se séparer avec éclat de l'école de Baur, si nous devions voir reparaître ses plus fâcheuses interprétations.

Nous passons sur la description de la cour céleste où nous introduit saint Jean, pour arriver plus vite au drame lui-même de cette histoire. Le premier acte de ce drame est rempli par la peinture symbolique des fléaux qui désolent l'empire romain. Chacun des sceaux laisse échapper quelque cavalier précurseur du jugement dernier, le sixième met le comble à l'attente, en réunissant toutes les épouvantes; le ciel devient noir, les montagnes sont jetées hors de leur place, le jugement que tout annonce va s'accomplir. Déjà l'Israël spirituel a été marqué pour être sauvé... Mais la catastrophe n'arrive pas. Dieu retient son souffle, et le septième sceau, qui semblait devoir contenir le déluge de sa colère, est consacré à une reprise du thème des six sceaux, à une nouvelle annonce du jour terrible. Ce sont les sept trompettes qui rappellent également les phénomènes naturels arrivés vers l'an 68. De même qu'après le sixième sceau, le voyant a vu marquer les élus au front, après la sixième trompette, il reçoit l'ordre de mesurer le temple et le parvis, tandis que Jérusalem sera livrée aux gentils pour trois ans et demi. Avec M. Reuss, M. Renan voit dans cette domination des gentils une allusion au siége; le judaïsme de l'auteur paraîtrait dans les espérances qu'il émet à l'égard du temple qu'il suppose devoir être conservé, et qui n'a pas encore été détruit par les Romains, au moment où il écrit. Ne serait-il pas plus conforme au langage symbolique de ce livre de considérer le temple comme une image nouvelle de ce peuple de Dieu, qui a déjà été figuré sous l'image de l'Israël spirituel; d'envisager la cité foulée par les gentils comme une représentation de ce parti juif qui a apostasié en crucifiant Jésus-Christ? Enfin, la septième trompette se fait entendre. Elle nous introduit dans l'avenir, sans abandonner toutefois la récapitulation des fléaux

qui annoncent le jugement. On s'étonnera sans doute de voir le présent et même le passé jouer un si grand rôle dans un écrit qui passe pour prophétique. Qui dit prophétie, ne dit-il pas par cela même prédiction? Sans doute, mais la prophétie n'est pas composée uniquement de prédictions, elle peut fort bien aussi renfermer en même temps des récapitulations ou des allusions au présent. Tout cela est plein d'instructions, même pour nous. Après tout, l'histoire connue est le meilleur garant de l'avenir, qui prolongera les lignes du passé. Esaïe, comme Daniel, ne s'est-il pas bien souvent occupé des monarchies antiques? Ajoutez que, lorsque les prophètes s'occupent de l'avenir, c'est pour annoncer ses grandes espérances et ses grandes tristesses, plutôt encore que pour deviner des événements particuliers et en détail. Le système d'interprétation qui fait commencer l'annonce de l'avenir à la septième trompette se justifie d'ailleurs par le sens qu'il sait trouver au mystérieux rébus de la Bête. Après cela, il ne faut pas non plus vouloir trouver partout des allusions aux événements contemporains de l'apôtre. Quand M. Renan explique le beau symbole de la femme qui a le diadême de douze étoiles sur la tête, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, quand il voit dans son histoire un épisode de la fuite de l'église à Pella, l'indication même du gué qu'elle trouva dans le Jourdain, il reprend au rebours le système traditionnel pour qui chaque fait impliquait un détail de l'avenir. Seulement ce qui était une allusion à l'avenir est pour M. Renan l'écho d'un fait particulier contemporain. Nous goûtons aussi peu la première méthode que la seconde, et la seconde que la première. Que dire, par exemple, de l'interprétation d'Auberlen qui a vu dans les flots vomis par le dragon, après la femme, non pas un obstacle mis par le Jourdain à la fuite de l'église, mais l'invasion des Barbares; pour qui le soleil, qui brille sur la tête de la femme, est le signe de la puissance divine, tandis que la lune qui figure aussi sur sa tête, astre d'un éclat emprunté, représenterait plutôt la puissance mondaine? Cet exemple nous suggère quelques réflexions. La réserve qu'il convient d'apporter dans l'étude des petits détails de la parabole n'est-elle pas de mise, lorsqu'on ouvre les sym-

boles de détail de l'Apocalypse, qui bien souvent concourent à fortifier une idée générale, sans devoir y ajouter une nuance particulière? N'avons-nous pas ici dès lors une nouvelle figure toute générale de la protection que de mille manières Dieu exerçait sur l'Israël spirituel? Enfin, nous revenons là-dessus, ces grandes lignes elles-mêmes, pour s'appliquer d'abord à des événements prochains ou contemporains, ne sont-elles pas l'image de la lutte que dans tous les temps les enfants de Dieu soutiennent contre le mal? Ne devons-nous pas par analogie, mais par analogie seulement, y chercher une application nous velle dans le présent, comme nous découvrons dans les similitudes des vignerons ou de l'enfant prodigue, qui mettent avant tout en relief les dispositions des juifs et des païens vis-à-vis de l'Evangile, des applications pour toutes les époques?

Le symbole qui a donné lieu au plus grand nombre de controverses est certainement celui du dragon rouge aux sept têtes et aux dix cornes, dont la queue colossale balaie après elle les étoiles du ciel. C'est Satan, nous dit M. Renan, mais sous les traits de la plus puissante de ses incarnations, de la puissance romaine. Le rouge, c'est la pourpre impériale, peut-être aussi le sang des martyrs. Le savant historien n'a pas eu a découvrir les autres rapprochements qu'il signale entre cette hideuse figure et l'empire. Ils ont été mis en lumière il y a quelque quarante ans, par quatre savants qui se trouvaient entrer, sans s'être concertés, dans la même voie : Frizsche, Benari, Hitzig, Reuss. Retraçons les principaux traits de ce système qui a inspiré M. Renan, sans nous perdre dans ses innombrables variantes.

En premier lieu l'auteur de l'Apocalypse nous fournit lui-même les plus précieuses indications sur la patrie du monstre qui incarne le mal, lorsqu'il nous dit que la prostituée mystique assise sur le dragon est Babylone ; bien plus, que les sept têtes de l'hydre représentent sept collines. Ne faut-il pas reconnaître ici Rome aux sept collines, l'impure cité où les abominations païennes s'étaient donné rendez-vous, véritable Babylone du temps où écrivait Jean? Sur ce premier point aucun doute. Nous sommes évidemment transportés à Rome.

L'auteur de l'Apocalypse nous dit aussi que les sept têtes sont sept rois, cinq sont déjà tombés, le sixième demeure, le septième ne doit régner qu'un peu de temps et n'est pas encore venu, enfin il y en aura un huitième qui sera la véritable incarnation de la bête, mais se trouvera être en même temps un des rois précédents, ce qui fait que nous pouvons nous borner à n'en compter que sept. Sur chacune de ces têtes enfin l'auteur a lu un nom de blasphème. Suivons ces indications et voyons si elles tournent également nos regards vers Rome. Ces têtes qu'on dit être autant de rois désigneraient, dans l'interprétation que nous suivons, des empereurs. Jean à ce point de vue aurait écrit après le cinquième, puisqu'il déclare que le roi existe encore. Mais quel est ce cinquième empereur? Les empereurs romains se succèdent dans l'ordre suivant : Auguste, Tibère, Caligula, Claude, Néron. Néron serait donc le cinquième, et Galba le sixième, celui sous lequel écrit Jean. Le septième, Othon, allait venir, et en ce temps agité l'on pouvait prédire qu'il ne régnerait qu'un peu de temps : or c'est là, on s'en souvient, le caractère donné à la septième tête. Enfin le huitième empereur, qui devait être l'un des sept précédents, la tête blessée d'un coup d'épée mais guérie, serait Néron dont tout l'Orient attendait le retour. Toutes ces indications données par Jean s'accordent donc assez bien jusqu'ici avec la supposition que le monstre représente l'empire de Rome. D'un autre côté le nom de blasphème écrit sur chacune des têtes correspond au titre de Sébaste, d'Auguste ou de Divus que prenaient ces empereurs, et à leur prétention de faire adorer leur statue, à l'apothéose qui suivait leur mort. Leurs monnaies estampillées seraient ce signe de la bête sans lequel on ne peut acheter ni vendre. Enfin les dix cornes figuraient les dix proconsuls romains, personnifiant la puissance de l'empire dans les provinces.

Un dernier indice semble confirmer cette hypothèse. L'auteur de l'Apocalypse, pour aider à lever le voile qui cache la figure de l'Antechrist, nous dit que son chiffre est de 666. Or, en écrivant en hébreu le nom de Néron-César : נרונקסר, on obtient exactement 666. נ = 50 ; ר = 200 ; ו = 6 ; ן = 50 ; ק = 100 ; ס = 60 ; ר = 200, total 666. Ce qui vient encore à

l'appui de cette hypothèse, c'est qu'en écrivant *Nero*, forme latine, on trouve 616, chiffre qui est en harmonie avec la variante de certains manuscrits occidentaux qui indiquent 616 comme le nombre de la Bête. Il est d'ailleurs hors de doute que l'ancienne église a appliqué à Néron le nom d'Antechrist, cela résulte des passages de Lactance, Jérôme, Commodien. Un signe curieux en outre à l'appui de cette thèse est qu'en arménien le nom d'Antechrist est *Neren*, où l'on peut reconnaître aisément une contraction de Néron.

Nous avons emprunté ce dernier détail à M. Réville. Si maintenant vous rapprochez de l'ingénieuse concordance qui se trouve régner entre tous ces symboles, quand on les interprète ainsi que nous avons fait, l'impression produitepar les persécutions dont l'empire avait donné le signal, par les fléaux qui le désolaient comme un châtiment, par le siége de Jérusalem, vous sentirez peut-être ce que ce système a de plausible. Le livre lui-même, s'il a cette acception, cesse de demeurer une pierre de scandale au milieu du canon des Ecritures. L'on conçoit qu'il ait rempli sa mission d'avertissement et de consolation au milieu des générations auxquelles il était destiné et qui avaient plus facilement que nous le mot de cette énigme. Il a pu être couvert d'obscurités pendant les siècles suivants, sans que le mystère postérieur eût nui en rien à son but qui était rempli. Les voiles dont l'auteur recouvre sa pensée s'expliquent par la nécessité de ne pas irriter davantage les persécuteurs. Mais ils n'ont pas nécessairement caché à la génération menacée les souffrances qui allaient revivre avec l'esprit de Néron en même temps que le triomphe final.

Nous connaissons les objections élevées contre ce système. On lui a reproché entre autres de dénaturer l'orthographe ordinaire du nom de César. Une inscription nabatéenne, recueillie par M. de Voguë, renferme dans le nom de César une lettre de plus que n'en comptent les partisans de l'interprétation moderne, un י après le ק. Or ce י qui a une valeur numérique porterait le chiffre de la Bête à 676. M. Renan, qui a cité cette inscription a répondu à l'argument qu'on en pourrait tirer contre lui, en montrant que le *iod* est retranché dans des in-

scriptions postérieures, ou en citant l'exemple de dérivés dans lesquels cette lettre disparaît. Il reste d'ailleurs toujours la ressource de lire dans ce rébus sacré, avec Irénée, *Lateinos*. En ce cas la réalité représentée par les têtes serait toujours la succession des empereurs, et la Bête désignerait toujours la puissance romaine. On nous objecte tout d'abord, il est vrai, que si la huitième tête, la tête blessée à mort et guérie, doit représenter le retour de Néron, Jean aura été nécessairement un faux prophète! Néron en effet n'est pas revenu. On déclare de plus que cette interprétation est en flagrant désaccord avec les indications données sur l'Antechrist dans la première épître dû même auteur et dans la deuxième lettre aux Thessaloniciens. Au chapitre second de cette épître, saint Paul parlant de l'homme de péché s'écrie : « Vous savez ce qui le retient présentement ; » on en conclut que ce pouvoir qui l'arrête est celui de Rome, que Rome par conséquent est en inimitié avec l'Antechrist et non pas sa figure même. Mais l'interprétation de ces mots n'est pas elle-même certaine. Ils peuvent très bien désigner cette volonté de Dieu, sans laquelle rien n'arrive, et qui a fixé son heure à la liberté du mal ; d'ailleurs en nous disant que l'homme du péché s'assied dans le temple même de Dieu, saint Paul semble parler de l'empereur qui recevait le titre de divin. Ensuite le nom d'Antechrist peut très bien avoir été un nom générique pour les apôtres ; rien ne s'opposerait en ce cas à ce qu'il fût donné à l'un par Paul et à l'autre par Jean. Saint Jean dans les passages cités : 1re épître II, 18-22 ; IV, 3, nous dit qu'il y a plusieurs Antechrists. Qu'est-ce à dire? Sinon que l'Antechrist est ce qu'il y a de plus fluide, un principe qui se personnifie tour à tour et peut recevoir plusieurs visages. Nous ne voyons pas ce qui en ces mots pourrait empêcher plus tard l'apôtre d'appliquer le nom d'Antechrist à Néron. Quant à l'erreur où serait tombé Jean en partageant l'illusion de tout son temps qui attendait le retour de Néron, nous ne voyons pas qu'il soit nécessaire de la lui prêter. Nous répugnons à dire avec M. Sabatier, qui se rattache à l'interprétation historique, que l'apôtre s'est trompé. Pourquoi, s'il est avéré que l'Antechrist est pour

Jean un esprit, l'esprit mauvais, ne pas considérer ce retour mystérieusement annoncé comme une recrudescence de l'esprit qui avait animé Néron, qui s'est incarné en lui et fait de lui la véritable et entière représentation de la Bête ? N'est-ce pas en un sens spirituel que l'Apocalype prophétise le retour des deux témoins, de Moïse et d'Elie ? Les anciens prophètes ne lui avaient-ils pas donné l'exemple ? Nous nous rangeons à l'opinion de M. de Pressensé, quand il pense que le nom de Néron joue dans la peinture prophétique de l'Apocalypse le même rôle que celui de David ou de Cyrus dans les prophètes. C'est donc en le dépouillant de ce qu'il renferme d'un peu libre pour la personne de Jean et ses prévisions que nous admettons le système historico-moderne. Nous aurions même bien des réserves à émettre sur certains détails de l'exposition que M. Renan a faite de ce système. Ainsi le savant historien compte Jules-César parmi les empereurs, ce qui porterait Néron au sixième rang au lieu de le laisser au cinquième, ainsi que le veut la date fixée par M. Renan à la composition de l'Apocalypse, et l'esprit général dans lequel il explique le hideux symbole.

Maintenant qu'est le faux prophète qui accompagne la Bête, et est appelé lui-même une seconde bête ? Il est difficile de le dire. On a pensé à Simon le Magicien ; l'école de Tubingue, comme de raison, y a vu saint Paul. Rendons cette justice à M. Renan qu'il n'a pas suivi cette école en ce passage ; il nous dit simplement qu'il y a là quelque personnalité inconnue. Quant à nous, fidèles à la méthode qui voit dans ces incarnations des tendances aussi bien que des individualités historiques, nous verrions peut-être dans cette figure, soit l'expression de la philosophie sceptique qui allait apporter au paganisme le secours de ses sarcasmes, et qui régnait déjà dans les classes cultivées ; soit cette philosophie platonicienne et gnostique qui devait essayer de remplacer l'évangile ; soit le travail haineux que les prêtres allaient chercher à accomplir au sein des masses lorsqu'ils se verraient menacés. Souvenons-nous que tous les systèmes, qui ne se piquent pas de mettre partout des noms propres, éprouvent une certaine difficulté à caractériser la se-

conde bête, dont la figure est d'ailleurs laissée par Jean lui-même dans un certain vague et n'a pas autant de traits indicateurs que la première. M. Godet qui voit dans les têtes de la Bête la succession des grandes monarchies antichrétiennes du passé et de l'avenir, pour qui l'Antechrist doit sortir du peuple qui a donné au monde le Christ, n'a pas précisé non plus le rôle du prophète. Il se borne à dire que le Salomon de l'impiété trouvera infailliblement près de lui quelque grand prêtre disposé à le servir.

Une fois au clair sur cette sombre pensée de l'énergie que Rome doit déployer au service du mal, dans l'avenir comme dans le passé, puisque l'esprit de Néron doit ressusciter, la fin de l'Apocalypse se déroule aisément. Après quelques épisodes propres à rassurer de nouveau les fidèles, une cérémonie céleste analogue à celle qui a précédé l'ouverture des sceaux annonce les coupes de la colère divine. Ces coupes sont de nouveaux préludes du jugement dernier, une reprise de la grande annonce prophétique qui remplit ce livre. Après la septième coupe nous touchons au dénouement tant de fois attendu, au jugement de Dieu. Il commence par la grande coupable, la ville de Rome. Elle est pillée par les rois armés contre elle ; ils se sont ligués avec les dix proconsuls révoltés et amènent sa ruine. Puis la Bête elle-même, la puissance romaine désormais représentée par les dix proconsuls, les hommes qui aidaient à faire et à défaire les empereurs, la Bête est détruite. Le Messie l'anéantit du souffle de sa bouche. Il apparaît monté sur un cheval blanc, il ressuscite ses élus qui régneront sur la terre pendant mille ans. Un paradis s'établit pour tout ce temps au centre du monde, il a une ville sainte, Jérusalem. Enfin, une nouvelle révolte de la puissance du mal rassemblera Gog et Magog, les personnifications des nations scytiques ou barbares contre Jérusalem, mais Satan sera de nouveau vaincu, cette fois à toujours. La résurrection générale, le jugement dernier, le renouvellement des cieux et de la terre, la description de la nouvelle Jérusalem sont les magnifiques tableaux sur lesquels ferme le livre.

Quelque jugement qu'on porte sur le fond de l'Apocalypse,

elle reste en tout cas unique à nos yeux pour la forme, la richesse luxueuse des ornements, leur abondance, et le rhythme à la fois savant et simple qui a présidé à leur distribution. Cette forme a pu, ainsi que l'en accuse M. Renan, pousser l'art chrétien vers la recherche des décorations riches, elle n'en est pas moins admirable en son genre. On l'a comparée à la cathédrale gothique. Les deux œuvres ont le même symbolisme raffiné, la même forêt de figures et de colonnes, la même unité de plan. L'avertissement et l'encouragement alternent en effet dans les sept lettres adressées aux églises ; ils alternent dans le corps du livre ; après les sceaux comme après les trompettes, il y a des pauses qui montrent le triomphe des enfants de Dieu. La prophétie particulière ou la prédiction directe de l'avenir court autour des sept coupes, elle les précède immédiatement pour annoncer l'Antechrist, elle les suit pour annoncer le jugement de cet adversaire. Les coupes sont elles-mêmes au milieu de la prophétie comme un écho du roulement de tonnerre qui a ouvert l'ouvrage avec les sceaux et les trompettes. Un grand art a donc présidé au plan, à l'unité et à la variété de cette œuvre qui nous rappelle ces pièces de musique où la mélodie reprise et laissée reparaît jusqu'à la fin, ou ces poésies dont le refrain revient tantôt au milieu de la strophe, tantôt à son terme. Le nombre sept est comme le mètre de cet étrange poëme, mais il alterne lui-même avec son diviseur trois et demi. Nous avons ici mieux qu'un joujou d'or roide, ainsi que l'appelle M. Renan. Ce livre a dans son plan la flexibilité, le gracieux caprice ; celui-ci se marque en particulier par la disposition que nous avons assignée à la prophétie autour des coupes. Ce n'est pas non plus une œuvre ainsi que le lui reproche M. Renan, qui fasse seulement appel à la nature inorganique et minérale pour son ornementation ; par exemple les cavaliers qui courent en frise autour d'elle sont bien vivants et leur sublime départ vers un monde qu'ils vont broyer de leur sabot a hanté souvent les rêves des poëtes et des peintres. Certes la statuaire qui prend pour objet la figure humaine est un art plus noble. Nous sommes loin ici de la Grèce sculptant la figure humaine et représentant Jupiter Olympien avec un visage

d'homme. Mais la Bible aussi a eu sa statuaire, c'est le récit des synoptiques qui nous a montré Jésus de Nazareth sous le pur soleil de Galilée, et je ne sache pas que Phidias, opposé par M. Renan à saint Jean, ait jamais créé une figure aussi belle et aussi vraie. L'évangile selon saint Jean est lui-même une sculpture plus inspirée que celle des synoptiques, tout en restant humaine. La vision smaragdine du voyant de Patmos nous présente une autre face de l'art éternel, la face architecturale ; or c'est celle qu'a préférée l'antique Orient avec ses palais immenses, leurs trésors de pierres précieuses et les chimères qui en gardent la porte. Semblable à ces cathédrales placées en face des monuments de la renaissance, et qui servent en certaines villes à faire ressortir les pures formes de ces derniers, l'Apocalypse avec ses rhythmes, ses nombres sacrés rend plus complète la cité des écritures.

V

En guise d'épilogue M. Renan a ajouté un chapitre sur la fortune du livre, et trois autres sur les événements qui terminèrent la révolte de Judée. Nous les analyserons brièvement à titre de conclusion.

Dans le chapitre qui traite de la fortune du livre de l'Apocalypse, son historien s'attache à montrer que la tradition de la signification du symbole de la Bête se conserva assez longtemps, avec des intermittences toutefois. Ce n'est que dans le XIIe siècle, avec Joachim de Flore, que nous entrons dans l'océan des imaginations sans limites. L'auteur ne nous dresse pas la liste des noms divers qui ont été donnés depuis à l'Antechrist, appelé tour à tour Luther par les catholiques, le pape par les protestants, Mahomet par les catholiques et les protestants, Napoléon avec Hengstenberg et son école. On prétend même que des unitaires anglais se font fort de découvrir dans le chiffre 666 la doctrine orthodoxe de la Trinité, soit les deux mots grecs *trias en*. Si, malgré tout, l'esprit humain ne se décourage pas de lire ce livre, c'est que le mystère l'attire comme

l'abîme, c'est que ce livre étrange a au milieu de ses obscurités des clartés, des promesses qui illuminent d'un mot tout l'horizon de la vie spirituelle.

Les chapitres suivants de l'*Antechrist* achèvent le récit des événements dont saint Jean avait vu le commencement en écrivant son livre. L'avénement des Flaviens au trône avait retardé la répression de la révolte juive; leurs intrigues politiques ne leur avaient pas permis de vouer tous leurs soins à la guerre. Enfin Titus reprit celle-ci avec vigueur et Jérusalem tomba. Elle avait été auparavant désolée par la faim, par la rage, le désespoir de ses habitants. Titus non plus n'avait pas ménagé ses ennemis. Chaque jour, cet empereur, surnommé les délices du genre humain, faisait crucifier cinq cents prisonniers avec des raffinements odieux; le bois même vint à manquer pour ces horribles exécutions. Le 9 août les Romains étaient assez avancés pour tenir un conseil de guerre sur la convenance qu'il y aurait à laisser subsister le temple. Josèphe, qui était dès lors dans l'entourage de Titus affirme que celui-ci opina pour sauver un si admirable ouvrage, tandis que Tacite prétend qu'il aurait insisté sur la nécessité de détruire un édifice auquel se rattachaient tout sorte de superstitions. Josèphe confirme son récit en attribuant la destruction du temple à l'accident que tout le monde connaît. Mais Dion Cassius prétend que loin de retenir ses soldats, Titus dut employer la force pour les faire pénétrer dans ce lieu qui leur faisait éprouver une religieuse terreur. Ce qui est certain, c'est qu'il se fit un affreux carnage des Juifs; on ne s'arrêta que lorsqu'on fut las de tuer. La table d'or, les chandeliers d'or, le voile du Saint des Saints, le livre sacré de la thora, furent emportés par les vainqueurs, ornèrent leur triomphe à Rome, puis le musée que les Flaviens avaient ouvert dans le temple de la Paix.

C'était, dit M. Renan, le triomphe de notre race sur la forteresse du sémitisme, la victoire du droit de la raison sur le droit des révélations. Victoire éphémère, car, après tout, Jérusalem dominera Rome; il est vrai que ce sera la nouvelle Jérusalem qui est issue du christianisme de l'église! La disparition de l'antique cité juive fut pour celle-ci des plus heu-

reuses, elle tua le judéo-christianisme. C'est ainsi, affirme-t-on, que l'occupation de Rome par le roi d'Italie sera probablement la délivrance du catholicisme qui gémit sous le joug de la curie.

En quittant ici le guide savant qui nous a conduit de l'an 61 à l'an 73 de l'ère chrétienne, nous avons le sentiment d'avoir été dirigés par un esprit éminent qui connaît à fond les ressources de son sujet, qui l'aime puisqu'il s'y promène par plaisir, et dont le talent était plus propre qu'aucun autre à le faire aimer de ceux qui ne l'auraient pas encore goûté. C'est là l'apostolat de M. Renan. Il pose devant un public, que n'atteignent pas les spécialistes, la question religieuse sous sa forme la plus grave, sous la forme du problème des origines chrétiennes. A ceux qui disent qu'il n'est pas besoin de théologie et que la religion suffit, il répond que la religion la plus simple a encore sa théologie. Il montre qu'on ne peut se passer d'une opinion sur les plus importantes questions de l'histoire. C'est par là qu'il sert très efficacement la théologie. On peut ne pas partager son point de vue général, et c'est notre cas, on peut le regretter, on ne pourra méconnaître la liberté dont cet esprit fait parfois preuve au sein du parti dans lequel il est enrôlé. Par là il sert mieux que la théologie, il sert la vérité elle-même, l'esprit de foi et de conviction. Aussi emportons-nous de son *Antechrist*, du spectacle que l'auteur nous a donné de sa propre âme, une impression plus salutaire et plus respectueuse que celle que nous avons gardée des *Dialogues et fragments philosophiques*. Quand le scepticisme ne paraît pour exercer son œuvre de dissolution que sur l'esprit de parti, il est une force, une supériorité d'intelligence et il faut savoir lui rendre grâce. Même quand son indépendance ne dure pas, c'est déjà beaucoup qu'elle se soit affirmée.

J. GINDRAUX.

VARIÉTÉS

Un nouveau manuscrit des épîtres de Clément Romain.

Jusqu'à ces derniers temps les deux lettres à l'église de Corinthe, qui portent le nom de Clément Romain, n'étaient connues que par un manuscrit alexandrin (*Codex alexandrinus*) du Musée britannique[1]. C'est d'après ce document qu'ont été faites toutes les éditions de ces écrits, depuis celle de Patricius Junius (Oxford 1633), de Dressel (1857 et 1863), de Lightfoot (1869), de Tischendorf (1873) jusqu'au premier fascicule du bel ouvrage de MM. Gebhardt, Harnack et Zahn sur les Pères apostoliques (1875)[2]. Malheureusement le manuscrit en question est incom-

[1] Ce manuscrit fut envoyé en présent, en 1628, à Charles Ier d'Angleterre par Cyrille Lucar, patriarche d'Alexandrie et de Constantinople. Depuis 1753 il est conservé au Musée britannique. D'après Tischendorf il ne doit pas remonter au delà du cinquième siècle.

[2] Patrum apostolicorum opera textum ad fidem codicum et græcorum et latinorum adhibitis præstantissimis editionibus recensuerunt, commentario exegetico et historico illustraverunt, apparatu critico versione latina passim correcta, prolegomenis, indicibus instruxerunt, Oscar de Gebhardt, Adolfus Harnack, Theodorus Zahn. — Edit. post Dresselianam tertia, Lipsiæ, J.-C. Hinrichs. (Fasc. I, 1, edit. prima, 1875. Ed. altera, 1876. Fasc. II, 1876. Fasc. III, 1877.) 3 vol. in-8. — Cette publication que les savants éditeurs de Leipzig et de Göttingue (M. Zahn) appellent trop modestement une troisième édition de Dressel est en fait un travail complétement nouveau, rédigé avec le plus grand soin, riche en renseignements de tout genre sur toutes les questions qui se rattachent de près ou de loin aux Pères apostoliques. Le texte, l'époque, le caractère, la théologie et l'histoire de tous ces documents sont étudiés avec toute la science que comporte un pareil sujet et rien n'a été négligé pour faire

plet. Outre plusieurs passages illisibles ou manquant complétement, les feuillets contenant la fin des deux lettres ont disparu. Souvent déjà dans les discussions patristiques on avait déploré cette perte. Deux fois, il est vrai, on crut un moment avoir retrouvé les textes perdus. En 1752, Wettstein éditait d'après un manuscrit syriaque deux lettres de Clément ; mais ce n'était qu'un ouvrage apocryphe sans valeur. En 1866, un palimpseste de Ferrare fit concevoir de nouvelles espérances ; mais cette fois encore on ne trouvait qu'une *Vita S. Mart. Clementis Episc. Rom.*

Plus favorisé que les savants d'Occident qui n'ont plus beaucoup de vieilles bibliothèques à fouiller, M. Philothée Bryenne, métropolite de Serres en Macédoine, découvrit dans la bibliothèque du Saint-Sépulcre au Fanar, à Constantinople, un manuscrit où les deux lettres de Clément se trouvaient sous leur forme complète. Fort au courant de la science occidentale et donnant ainsi un démenti à l'ignorance proverbiale du clergé grec, M. Bryenne publia en 1875 une édition des épîtres clémentines.

Le texte nouveau en constitue à la fois l'originalité et la base. Toutefois M. Bryenne n'ignore pas les travaux européens et les *Clémentines* publiées par Hilgenfeld lui ont fourni le texte ale-

de cette œuvre une source nouvelle à consulter pour l'histoire du christianisme des premiers siècles. Le premier fascicule I, 1 (première édition 1875) contient l'épître de Barnabé, les deux lettres de Clément (rééditées après la découverte du manuscrit du Fanar. Fascicule I, 1, seconde édition 1876), les fragments de Papias et l'épître à Diognète. La seconde livraison renferme les épîtres d'Ignace constituées d'après les meilleurs manuscrits et après une étude minutieuse des diverses recensions, le martyre d'Ignace avec celui de Polycarpe et la lettre de ce père aux Philippiens, enfin les fragments qu'on possède sur la vie de ce disciple de l'apôtre Jean. C'est M. Zahn, l'auteur d'une savante monographie sur Ignace d'Antioche (Gotha 1873) qui s'est plus particulièrement chargé de ce volume difficile, terminé par la collection complète des citations des anciens auteurs sur Ignace et Polycarpe. Enfin, le dernier fascicule paru, nous donne le pasteur Hermas. Notons encore que dans ce magnifique ouvrage le texte grec est toujours accompagné d'une traduction latine ancienne ou moderne selon les cas, mais qui toujours est revue avec le plus grande soin.

xandrin ainsi que la possibilité de discuter les diverses variantes que présentent les deux documents [1].

Quant au manuscrit lui-même, il date, d'après une note qui le termine, de l'année 1056; il est correct, bien écrit, très lisible, et surtout bien conservé. A peine suppose-t-on une ou deux lacunes de peu d'importance. Outre les lettres citées il renferme encore l'*épître de Barnabé*, la *Doctrine des douze apôtres* (Διδαχὴ τῶν ιβ' Ἀποστόλων) et l'ouvrage de Chrysostome intitulé : Σύνοψις τῆς Παλαιᾶς και Καινῆς Διαθήκης ἐν τάξει ὑπομνηστικοῦ jusqu'à Malachie. Enfin le manuscrit se termine par les épîtres d'Ignace dans leur recension la plus étendue.

On comprend tout l'intérêt qui se rattache à cette découverte et à la publication du métropolite de Serres. Aussi n'a-t-on pas manqué en Europe de mettre immédiatement à profit une ressource aussi précieuse. Les savants éditeurs des *Pères apostoliques*, dont nous venons de parler, n'ont pas hésité à publier au bout de quelques mois une nouvelle édition des lettres clémentines, puisque leur premier travail à peine paru devenait sinon inutile, du moins très incomplet. Hilgenfeld, de son côté, l'infatigable critique, connu déjà par ses publications patristiques, a fait de même en nous donnant une seconde édition de son *Novum Testamentum extra canonem* [2].

A peine ces travaux avaient-ils vu le jour qu'on apprenait encore la découverte d'une nouvelle source, concernant les lettres clémentines. La bibliothèque de feu M. Mohl, orientaliste distingué, vendue à Paris en 1876, renfermait un manuscrit syriaque contenant la version du Nouveau Testament de Thomas d'Héraclée, dans lequel entre l'épître de Jude et l'é-

[1] Voici le titre du livre de M. Bryenne : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κωνσταντινοπόλ. Βιβλιοθήκης του παναγίου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων και σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σερρῶν. 1875.

[2] Novum Testamentum extra canonem receptum, edidit, commentarium criticum et adnotationes addidit librorum deperditorum fragmenta collegit et disposuit Ad. Hilgenfeld. Lipsiæ 1876. — A part aussi: *Clementis romani epistolæ*, Lipsiæ 1876.

pître de Paul aux Romains, figuraient les épîtres clémentines. Ce précieux document a été acquis par la bibliothèque de l'université de Cambridge et sa publication qui ne se fera sans doute plus attendre longtemps a été confiée au bibliothécaire de l'université anglaise M. Bensly [1].

D'après la note qui se trouve au bas du manuscrit, celui-ci, exécuté en beaux caractères peschito doit dater de l'an 1170. Il a été fait dans le petit monastère de Mar Salibo de Beth-Yedidoyê sur la montagne sainte d'Edesse. Comme celui du Fanar, ce texte est complet et il pourra servir à fixer exactement la valeur respective du manuscrit de Constantinople et de l'Alexandrin, au sujet de laquelle les critiques ne sont pas encore d'accord.

Tandis que Hilgenfeld suit de préférence le manuscrit I (c'est ainsi que M. Bryenne a baptisé celui du Fanar), les éditeurs de Leipzig conservent comme base principale A, texte plus ancien et moins corrigé, en utilisant I, cela va sans dire, dans tous les cas où il paraît préférable. La solution de cette question à laquelle nous ne pouvons pas nous arrêter ne peut se trouver que dans une étude et une comparaison détaillée des deux textes. Il faut d'ailleurs pour juger en connaissance de cause attendre la publication de M. Bensly, qui pourra seule devenir juge du débat. « Quand ce texte important sera livré à la science, dit M. Renan dans l'article cité, on pourra juger si la traduction syriaque a été faite sur un texte de la même famille que les manuscrits de Londres et du Fanar, ou bien si elle représente un texte antérieur aux fautes soupçonnées par la critique dans ces deux manuscrits. » Les quelques renseignements que vient de nous donner M. Lightfoot dans un supplément à son édition des *Clémentines*, où il a déjà pu mettre à profit en quelque mesure le texte syriaque, semblerait donner raison aux éditeurs de Leipzig, en partie du moins, et Hilgenfeld lui-même avoue que dans de très nombreux cas Edesse confirme Alexandrie, quoiqu'il ne faille pas négliger Constantinople [2].

[1] Cf. *Journal des savants*, janvier 1877, E. Renan. *Epîtres de Clément romain.*

[2] Hilgenfeld. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, pag. 549 ss. an-

Disons encore à la louange de la critique moderne, que la découverte du manuscrit du Fanar a confirmé dans un grand nombre de cas les corrections ou suppositions faites par les éditeurs, sinon toujours pour les mots eux-mêmes du moins pour le sens. Il suffit pour se rendre compte de ce fait de comparer l'ancien et le nouveau texte du fameux passage (1 Clém., chap. V et VI) où il s'agit de la fin des apôtres Pierre et Paul. L'Alexandrin avait ici un texte très lacuneux et l'on est heureux de voir que les suppositions des anciens critiques étaient tout à fait justes pour le sens, et que les inductions tirées de ce fragment n'ont en rien besoin d'être changées [1].

L'intérêt le plus considérable se rattache, cela va sans dire, aux fragments nouveaux dont nous donnons ici la traduction ; c'est là évidemment la partie la plus importante du nouveau manuscrit et qu'on désire avant tout connaître.

Dans la première lettre de Clément nous avons huit chapitres nouveaux (58-65), dans la seconde huit et demi (12*b*-20).

Voici le premier fragment. Après une citation des Proverbes (chap. I, 23-33), complétée encore dans le manuscrit du Fanar, la lettre continue ainsi :

(1 *Clementis ad Cor.*) — LVIII. — Obéissons donc à son nom si saint et si glorieux en fuyant les menaces que prédit la Sagesse [2] aux désobéissants, afin de vivre paisiblement et pleins de confiance dans le nom très sacré de sa majesté. Ecoutez nos conseils ; vous ne vous en repentirez pas. Car Dieu est vivant, le Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit, objets de la foi et de l'espérance des élus, sont vivants que quiconque suit humblement dans un esprit constamment modéré et sans regret les préceptes et les ordres donnés de Dieu sera rangé et mis au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ, par lequel il possède la gloire aux siècles des siècles. Amen.

LIX. — Mais si quelques-uns allaient désobéir aux paroles que Dieu leur adresse par notre moyen, ils s'engagent, qu'ils le sachent

née 1877. — Voyez aussi pour la discussion des textes : *Theologische Litteraturzeitung* 1876, pag. 99 ss., un article de Harnack. — Lipsius dans *Jenaer Litteraturzeitnng* N° 2 de 1877. — *Theological Review*, January 1877. *The New M. S. of Clement of Rom.* by J. Donaldson.

[1] Cf *Renan.* Art. cité.

[2] Le livre des Proverbes cité dans le chapitre précédent.

bien, dans la transgression et dans un grave péril. Quant à nous, nous serons exempts de ce péché et nous ne cesserons de demander avec prière et supplications que le créateur de toute chose conserve en toute intégrité le nombre compté des élus dans le monde entier, par Jésus-Christ, son enfant bien-aimé, par lequel il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de son nom glorieux. Nous espérons en ton nom, auteur de tout ce qui existe, qui as ouvert [1] les yeux de nos cœurs pour que nous puissions te connaître, toi, le plus sublime parmi les sublimes, le saint qui résides dans la sainteté, qui abats l'orgueil des superbes, qui anéantis les pensées des Gentils, qui élèves les humbles et rabaisses les orgueilleux, qui fais riche et qui fais pauvre, qui fais vivre et qui fais mourir, toi, le seul bienfaiteur des esprits, le Dieu de toute chair ; toi, qui sondes les abîmes de ton regard, qui considères les œuvres des hommes, qui secours ceux qui sont en danger, le sauveur des désespérés, le créateur et le gardien de tout esprit, toi, qui multiplies les peuples sur la terre, qui au milieu de tous choisis ceux qui t'aiment par Jésus-Christ, ton enfant bien-aimé, par lequel tu nous as élevès (ἐπαίδευσας), sanctifiés, honorés. Nous te supplions, ô Seigneur, d'être notre secours et notre défenseur. Délivre ceux d'entre nous qui sont dans l'affliction, aie pitié des petits, relève ceux qui sont tombés, montre-toi à ceux qui t'appellent, guéris les malades [2], ramène les égarés de ton peuple, rassasie ceux qui ont faim, délivre nos prisonniers, relève les faibles, encourage les découragés. Que tous les peuples connaissent que toi seul es Dieu et Jésus-Christ ton enfant, et nous ton peuple, les brebis de ton troupeau.

LX. — Tu as rendu manifeste l'ordre permanent du monde par ton activité. C'est toi, Seigneur, qui as créé la terre, toi, le fidèle au milieu de toutes les générations, juste dans tes jugements, admirable dans ta force et ta magnificence, sage quand tu crées, intelligent quand tu affermis ce qui existe, bon pour ceux que tu sauves, fidèle pour ceux qui se confient en toi, miséricordieux et plein de compassion. Pardonne-nous nos désobéissances, nos injustices, nos transgressions, nos fautes. Ne tiens pas compte de tout le péché de tes serviteurs et de tes servantes, mais purifie-nous par ta vérité sanctifiante, dirige nos pas pour que nous marchions dans la pureté du cœur et que

[1] Hilgenfeld lit. ἄνοιξον corrigeant ainsi I qui porte ἀνοίξας que conservent MM. Bryenne et Harnack.

[2] Ἀσθενεῖς correction de Gebhardt pour le ἀσεβεῖς, de l, conservé par Hilgenfeld.

nous fassions ce qui est bon et agréable à tes yeux et aux yeux de ceux qui nous gouvernent. Oui, Seigneur, fais luire ta face sur nous pour notre bien et notre paix, afin que nous soyons protégés par ta main puissante, délivrés de tout péché par ton bras élevé, et sauve-nous de ceux qui nous haïssent injustement. Donne-nous, ainsi qu'à tous les habitants de la terre, la concorde et la paix comme tu l'as donnée à nos pères obéissants à ton nom tout puissant et plein de vertu, alors qu'ils t'invoquaient avec foi et vérité.

LXI. — C'est toi, Seigneur, qui par ta magnifique et inénarrable puissance, as donné à nos souverains et à ceux qui nous gouvernent sur la terre le pouvoir de la royauté, afin que reconnaissant la gloire et l'honneur que tu leur as conférés, nous leur soyons soumis, évitant ainsi de nous opposer en rien à ta volonté. Donne-leur, Seigneur, la santé, la paix, la concorde, la stabilité, pour qu'ils exercent sans obstacles le pouvoir que tu leur as confié. Car c'est toi, maître céleste, roi des mondes, qui donnes aux enfants des hommes la gloire, l'honneur et la puissance sur tout ce qui existe à la surface de la terre. Seigneur, inspire leurs projets de ce qui est bon et agréable à tes yeux, afin qu'exerçant en paix, avec douceur et piété le pouvoir que tu leur as remis, ils te trouvent propice. C'est devant toi, seul capable de faire ces choses et de bien plus excellentes encore au milieu de nous, que nous déposons notre requête par l'intermédiaire de Jésus-Christ, notre grand prêtre, le chef de nos âmes. A toi soient par lui gloire et magnificence dès maintenant, de génération en génération et aux siècles des siècles. Amen.

LXII. — Au sujet des choses qui concernent notre culte, de celles qui sont éminemment utiles à une vie vertueuse pour ceux qui la veulent passer pieusement et justement, nous vous avons suffisamment écrit, mes frères. Quant à la foi, la repentance, l'amour vrai, la tempérance, la modération et la patience nous avons abordé tous ces sujets. Nous vous avons rappelé que vous devez par la justice, la vérité, la longanimité, être agréables en toute piété au Dieu tout-puissant, vivre dans la concorde sans vous souvenir des injures reçues, dans l'amour, dans la paix et dans un esprit de constante modération, comme nos pères aussi, que je vous ai rappelés plus haut, se sont rendus agréables à l'égard de Dieu le Père et le créateur et à l'égard de tous les hommes par leurs sentiments pleins d'humilité. Du reste, nous vous avons avertis d'autant plus volontiers de ces choses que nous savions écrire à des hommes de foi et très éprouvés, et qui sont attentifs aux paroles de la discipline de Dieu.

LXIII. — Il convient donc que des hommes qui se sont rangés à de si nombreux et si illustres exemples courbent la tête et montrent une parfaite obéissance afin que nous atteignions sans dommage aucun le but qui nous est vraiment proposé, en faisant trêve aux vaines divisions. Car vous nous remplirez de joie et d'allégresse si, dociles à ce que nous vous écrivons, vous déracinez par le Saint-Esprit la colère funeste qu'excitent vos rivalités, selon l'exhortation à la paix et à la concorde que nous vous adressons dans cette lettre. Nous vous envoyons des hommes fidèles et sages. qui depuis leur jeunesse jusqu'à leur vieillesse se sont conduits d'une manière irréprochable au milieu de nous. Ce sont eux qui serviront de témoins entre vous et nous. Nous agissons ainsi pour que vous sachiez que toute notre sollicitude pour vous a eu et a maintenant pour but le prompt rétablissement de la paix au milieu de vous.

LXIV. — Et maintenant, que le Dieu qui voit tout, le maître des esprits, le Seigneur de toute chair qui a choisi le Seigneur Jésus-Christ et nous par lui pour un peuple qui lui appartienne en propre, donne à toute âme qui invoque son grand et saint nom, la foi, la crainte, la paix, la patience, la longanimité, la tempérance, la pureté, la modération pour être agréable à son nom, grâce à Jésus-Christ, notre grand prêtre et notre chef, par lequel soient à Dieu gloire, magnificence, force, honneur, dès maintenant et aux siècles des siècles. Amen.

LXV. — Renvoyez promptement auprès de nous avec des sentiments de paix et de joie nos députés Claudius Ephèbe, Valerius Biton ainsi que Fortunat, afin qu'ils nous annoncent bientôt cette paix et cette concorde si désirable et si désirée par nous et que nous puissions dans très peu de temps nous réjouir de votre prospérité.

La lettre se termine par une bénédiction de quelques lignes, souvenir des salutations apostoliques et de divers textes analogues. Quant à la seconde épître, après quelques adjonctions sans grande importance au chapitre XII, elle continue ainsi :

XIII. — Ainsi donc, mes frères, convertissons-nous maintenant et soyons attentifs à ce qui est bien. Car nous sommes remplis de beaucoup d'inintelligence et de méchanceté. Faisons disparaître bien loin de nous nos péchés passés, afin qu'après une réelle repentance nous soyons sauvés. Sans être des flatteurs, cherchons à plaire non-seulement à nos frères mais aussi à ceux du dehors, comme cela est juste

afin que le Nom[1] ne soit pas blasphémé à cause de nous. Car le Seigneur dit : *Mon nom est continuellement blasphémé au milieu de toutes les nations ;* et encore : *Pourquoi mon nom est-il blasphémé, en quoi est-il blasphémé ? En ce que vous ne faites pas ma volonté.* Car les gentils, en entendant sortir de notre bouche les oracles de Dieu admirent leur beauté et leur grandeur. Ensuite ils remarquent que nos œuvres ne sont pas dignes des paroles que nous prononçons, ce qui les provoque au blasphème et à dire que tout cela n'est qu'un mythe, qu'une erreur. Car lorsqu'ils apprennent de nous que Dieu dit : *on ne vous sait pas gré si vous aimez ceux qui vous aiment, mais on vous sait gré si vous aimez vos ennemis et ceux qui vous haïssent*, à l'ouïe de ces paroles ils admirent cette bonté sublime, mais lorsqu'ils voient que non-seulement nous n'aimons pas ceux qui nous haïssent mais pas même ceux qui nous aiment, ils se moquent de nous et le Nom est blasphémé.

XIV. — C'est pourquoi, mes frères, si nous faisons la volonté de Dieu notre Père nous appartiendrons à l'église spirituelle primitive, créée avant le soleil et la lune. Mais si nous ne faisons pas la volonté du Seigneur, nous serons ce que dit l'Ecriture : *Ma maison est devenue une caverne de voleurs.* Ainsi donc choisissons plutôt d'appartenir à l'église de la vie afin d'être sauvés. Vous n'ignorez pas, je pense, que l'église vivante est le corps de Christ (car l'écriture dit : *Dieu fit l'homme mâle et femelle ;* le mâle c'est Christ, la femelle l'église) et que les Livres et les apôtres disent que l'église ne date pas de l'heure présente mais de plus haut. Car elle était spirituelle comme notre Jésus, elle est apparue dans les derniers temps afin de nous sauver. Or l'église, celle qui est spirituelle, est apparue dans la chair de Christ, nous faisant voir que si nous la conservons dans la chair sans la laisser perdre, nous la recevrons dans l'Esprit Saint. Car cette chair est le type de l'esprit et si on laisse perdre le type on ne peut recevoir la chose elle-même qu'il représente. Aussi dit-il ceci, mes frères : conservez la chair pour être rendus participants de l'esprit. Si donc nous disons que la chair c'est l'église et que Christ est l'esprit, celui qui outrage la chair outrage l'église. Un tel homme n'aura point de part à l'esprit qui est Christ. Et si grandes sont la vie et l'incorruptibilité que doit obtenir cette chair lorsque l'esprit s'unit à elle, que personne ne peut exprimer ni dire ce que le Seigneur a préparé à ses élus.

XV. — Je ne crois donc pas avoir donné un conseil sans valeur au sujet de la tempérance. Quiconque le suivra ne s'en repentira pas ;

[1] Le nom sacré de Jahveh.

mais il se sauvera lui-même avec moi qui le lui ai donné. Car ce n'est pas un petit mérite que d'avoir amené au salut une âme errante et perdue et cette récompense nous avons à la donner à Dieu qui nous a créés, lorsque celui qui parle et celui qui écoute le font avec foi et amour. Restons donc attachés à ce que nous avons cru étant justes et saints, afin de pouvoir prier avec confiance le Dieu qui dit: *Tandis que tu parles encore, je te répondrai ; voici je suis présent.* Cette parole est le signe d'une grande promesse, puisque le Seigneur déclare être lui-même plus disposé à donner que celui qui demande (ne l'est à demander). Participant donc à une telle bienveillance ne nous portons pas envie les uns aux autres d'avoir reçu tant de bienfaits. Car autant ces paroles procurent de joie à ceux qui les mettent en pratique, autant elles entraînent la condamnation des désobéissants.

XVI. — Ainsi donc, mes frères, puisque nous avons de puissants mobiles qui nous poussent à la repentance et qu'il en est encore temps, convertissons-nous au Dieu qui nous appelle, pendant qu'il veut nous recevoir encore. Si nous renonçons à ces passions et que nous vaincions notre cœur en ne suivant pas ses mauvais désirs, nous aurons part à la miséricorde de Jésus. Mais sachez que déjà vient le jour du jugement, semblable à un fourneau ardent où fondront comme le plomb en fusion dans le feu quelques-uns des cieux avec la terre entière. Alors seront manifestées les œuvres cachées et les œuvres connues des hommes. L'aumône est belle comme la repentance à propos du péché. Mieux vaut le jeûne que la prière, mais plus excellente que ces deux choses est l'aumône. *L'amour couvre une multitude de péchés*, la prière faite avec une bonne conscience sauve de la mort. Heureux l'homme qu'on peut dire parfait en ces choses ! Car l'aumône est un allégement au péché.

XVIII. — Convertissons-nous donc de tout notre cœur, afin qu'aucun de nous n'aille à sa perdition. Car si nous possédons les préceptes et que nous travaillions à détourner des idoles et à instruire (les païens), combien plus ne faut-il pas laisser périr une âme qui connaît déjà Dieu ! Aidons-nous donc réciproquement, afin d'amener au bien les faibles, pour être tous sauvés ; convertissons-nous, avertissons-nous mutuellement. Ne songeons pas seulement à croire et à être attentifs à l'heure présente, pendant les exhortations des presbytres, mais encore, de retour dans nos maisons, souvenons-nous des ordres du Seigneur. Ne nous laissons pas entraîner de nouveau par les passions mondaines, mais en nous réunissant plus fréquemment essayons d'avancer dans les préceptes du Seigneur, afin qu'animés tous des mêmes senti-

ments nous soyons unis pour la vie. Le Seigneur dit en effet : *Je viens pour rassembler toutes les nations, les tribus et les langues.* Il dit ceci du jour de son apparition, alors qu'il viendra nous apporter la délivrance à chacun selon ses œuvres. Les (chrétiens) infidèles verront sa gloire et sa puissance et à la vue du pouvoir royal du monde entre les mains de Jésus, ils seront remplis d'étonnement et diront : Malheur à nous, car tu étais (le Christ-Sauveur) et nous ne le savions pas, nous ne croyions pas, nous n'obéissions pas aux presbytres qui nous prêchaient sur notre salut. *Leur ver ne mourra point, leur feu ne s'éteindra point et ils seront vus de toute chair.* C'est de ce jour du jugement dont il parle alors qu'on verra les impies qui se trouvaient au milieu de nous et ceux qui corrompaient les préceptes de Jésus-Christ. Quant aux justes qui ont pratiqué le bien, supporté les tourments, haï les passions du cœur, lorsqu'ils verront les terribles tourments du feu qu'on ne peut éteindre, dont sont châtiés ceux qui se sont éloignés de Jésus, qui l'ont renié par leurs paroles et par leurs œuvres, ils donneront gloire à Dieu en disant : il reste une l'espérance pour celui qui a servi Dieu de tout son cœur.

XVIII. — Pour nous, soyons du nombre de ceux qui rendent grâce et qui ont servi Dieu et non pas des impies soumis au jugement. Pour moi qui suis un grand pécheur, qui n'ai pas encore échappé à la tentation, qui suis encore dans les filets du diable, je m'efforce de poursuivre la justice, afin de m'en approcher de très près, craignant le jugement avenir.

XIX. — C'est pourquoi, mes frères et mes sœurs, après le Dieu de vérité[1], je vous lis une exhortation qui doit vous engager à rester attentifs aux choses écrites, afin que vous vous sauviez vous-mêmes avec votre lecteur. Car comme salaire je vous demande de vous repentir de tout votre cœur et de vous approprier le salut et la vie. En agissant ainsi nous poserons un but à tous les jeunes gens qui désirent méditer[2] sur la piété et la bonté de Dieu. Et quant à nous, les ignorants, nous ne serons ni mécontents ni irrités si on nous avertit et qu'on nous détourne de l'injustice pour nous amener à la justice.

[1] C'est-à-dire sans doute après la lecture de la Parole du Dieu de vérité. Le culte commençait par là, après quoi venaient les exhortations des presbytres.

[2] Φιλοσοφεῖν. C'est la leçon primitive de I, corrigée ensuite en φιλοποιεῖν. La première, que nous adoptons avec Hilgenfeld, me paraît recommandée par le ἄσοφοι qui suit et le sens général du passage. Elle est aussi préférable au φιλοπονεῖν de MM. Bryenne et Harnack.

Car, grâce à la duplicité et à l'incrédulité qui règnent dans nos cœurs nous faisons parfois le mal sans le savoir et les passions vaines enveloppent notre intelligence de ténèbres. Pratiquons donc la justice afin d'être sauvés à la fin. Heureux ceux qui obéissent à ces préceptes! Si pendant un peu de temps ils endurent des douleurs dans ce monde, ils récolteront les fruits immortels de la résurrection. Que l'homme pieux ne s'afflige donc pas si pour l'heure présente il souffre; ce temps de félicité lui est réservé. Dans la vie d'au delà, avec les pères, il se réjouira dans un monde qui n'a plus de tristesses.

XX. — Toutefois, ne nous laissons pas troubler parce que nous voyons les injustes être riches et les serviteurs de Dieu vivre dans l'angoisse. Ayons la foi, frères et sœurs! C'est l'épreuve que nous impose le Dieu vivant et que nous supportons; la vie présente est pour nous un temps d'exercice afin que nous obtenions la couronne dans le temps avenir. Aucun des justes n'a reçu immédiatement sa récompense, mais il doit l'attendre. Car si Dieu donnait aussitôt aux justes leur salaire, immédiatement nous en ferions commerce et ce ne serait plus de la piété. En étant justes nous aurions l'air de poursuivre non la piété mais le gain. C'est pour cela que le jugement divin lèse l'esprit qui n'est pas juste et auquel cette chaîne est importune.

A Dieu seul, invisible, au Père de vérité, à celui qui nous a envoyé le Sauveur et le chef de l'incorruptibilité, par lequel aussi nous ont été révélées la vérité et la vie céleste, à lui soit la gloire aux siècles des siècles. Amen.

Ces deux fragments intéressants en eux-mêmes et aussi parce qu'ils complètent les épîtres clémentines n'ajoutent pas beaucoup de renseignements nouveaux à ce qu'on savait ou supposait déjà au sujet de ces documents. Ils ne font guère que confirmer les opinions émises sur l'origine et la valeur de ces deux écrits. Aujourd'hui pas plus que hier on ne sait au juste qui était ce Clément romain. Était-il d'origine juive, comme le pense M. Renan[1]? Etait-il, au contraire, membre de la famille impériale et faut-il le confondre avec ce Flavius Clemens, époux de Domitille, mis à mort par Domitien l'an 96? Le fait est qu'on n'en sait rien et que rien ne s'oppose à cette dernière hypothèse, mais que rien non plus ne la confirme positivement. Tout ce qu'on peut dire avec certitude c'est que ce personnage, d'ori-

[1] E. Renan. *Les Evangiles*. Paris 1877, pag. 314.

gine juive ou romaine, peu importe, était évêque de l'église de Rome et que la première lettre qu'on lui attribue semble bien être de lui et avoir été écrite sous le règne de Domitien. Tous les critiques à peu près sont parfaitement d'accord sur ce point et les nouveaux fragments appuient encore cette manière de voir.

Cette lettre, en effet, est une lettre officielle écrite par l'église romaine à celle de Corinthe troublée par des dissensions intestines. Il est intéressant de remarquer dans les nouveaux fragments, comme dans les anciens, le ton d'autorité avec lequel parle le chef romain, et qui déjà fait pressentir les destinées futures de cette communauté. Remarquons en particulier dans le nouveau fragment la prière des chapitres LIX-LXI. Elle n'est pas en rapport précis avec le contenu général de l'épître et Harnack a été bien inspiré en la considérant comme une liturgie de l'église romaine, liturgie solennelle et grandiose, pleine de majesté et de séve religieuse. C'est là très certainement le plus beau passage de toute la lettre. Dans cette prière je relève en particulier ce titre d' « enfant bien-aimé de Dieu » donné à Jésus et qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans notre épître. En second lieu remarquons la prière pour les autorités. Fidèles aux conseils de Paul, les chrétiens de l'époque accomplissaient ce grand devoir malgré les persécutions d'un Domitien.

Quant à la seconde lettre, il n'est pas besoin de s'y arrêter longtemps pour voir qu'elle a un autre cachet, un autre caractère que la première. Décidément elle porte à tort et le nom de lettre et celui de Clément. C'est une homélie sortant peut-être du sein de l'église romaine, mais dans un temps postérieur à l'ouvrage de Clément. La conception de l'église préexistante, l'explication allégorique de Gen. I, 27 et d'autres traits encore sont de nouveaux arguments à ajouter à ceux qu'on avait déjà tirés du commencement de la lettre en faveur de son inauthenticité.

* * *

Au moment de terminer ces pages, nous recevons une nouvelle édition de l'épître de Barnabé, préparée par M. Hilgen-

feld[1]. M. Bryenne, empêché par les troubles d'Orient de publier ce document d'après le manuscrit du Fanar, en a envoyé une copie au professeur d'Iéna, qui s'est hâté de mettre à profit cette nouvelle ressource pour nous faire connaître le texte corrigé de cette lettre importante. Dans un prochain article nous dirons à nos lecteurs tout l'intérêt de cette nouvelle publication.

P. CHAPUIS, prof.

Quelques opinions récentes sur יהוה.

Nous nous proposons simplement de donner un aperçu des opinions émises durant les dernières années sur cette question si souvent traitée et si obscure encore : l'origine et la signification de יהוה. La question préalable qui a soulevé naguère encore des débats véhéments, la prononciation du tétragramme, semble maintenant à peu près réglée et l'on admet généralement Yahvé. Il n'en est pas ainsi pour le problème lui-même; et nous allons essayer de résumer pour nos lecteurs les récents articles de MM. Schrader, de Lagarde, Delitzsch et Smith[2].

I. Commençons par la question d'étymologie, en mettant de côté toute préoccupation historique et sans nous inquiéter d'aucun texte. La tendance générale a toujours été de dériver le tétragramme du kal du verbe *hâvâ*, forme parallèle de *hâyâ*, être. Mais déjà Jean Leclerc (Clericus) avait proposé la dérivation de l'hif'il, avec sens causatif par conséquent.

MM. Schrader et de Lagarde[3] ont repris cette hypothèse et

[1] Barnabæ epistula integram græce iterum edidit, veterem interpretationem latinam, commentarium criticum et adnotationes addidit Adolphus Hilgenfeld. Lipsiæ 1877.

[2] Schrader, article *Jahve*, dans le *Bibellexicon* de Schenkel, III, pag. 167. 171. (Leipzig 1871.) — Paul de Lagarde, *Psalterium juxta Hebræos Hieronymi*, corollarium, pag. 153-158. (Leipzig 1874.) — Franz Delitzsch, *Die neue Mode der Herleitung des Gottesnamens* יהוה. (Zeitschrift für luth. Theol., 1877, IV, pag. 593-599.) — W. Robertson Smith, *On the name Jehovah (Jahve) and the doctrine of Exodus III, 14.* (British and Foreign Evangelical Review, janvier 1876, pag. 153-165.) On trouvera une excellente analyse de l'article de M. Smith dans l'ouvrage de M. Nestle, dont nous donnons un compte rendu dans ce même numéro de la Revue. (*Die israelitischen Eigennamen*, etc., pag. 91-101.)

[3] Avec eux, MM. Kuenen, J.-P. Land, Goldziher, Baudissin, Guthe. —

l'ont appuyée chacun d'arguments différents [1]. M. Schrader part de l'idée que *hâvâ* et *hâyâ* sont des atténuations de la racine plus aspirée *χâvâ*, *χâyâ*, vivre. Donc Yahvé serait » celui qui fait être, qui fait exister » dans le sens de « celui qui fait vivre, le Créateur. » M. de Lagarde au contraire rejette cette parenté de *hâvâ* avec *χâvâ* et rapproche l'hébreu *hâvâ* de l'arabe *havâ*, qui a le sens concret de tomber [2]. Il voit donc dans Yahvé celui qui fait tomber, échoir, c'est-à-dire qui fait arriver. En d'autres termes l'objet sous-entendu est pour M. Schrader : les créatures, et pour M. de Lagarde : les événements.

Précisant son interprétation, M. de Lagarde voit dans Yahvé τὸν καλοῦντα τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. (Rom. IV, 17) et de là τὸν στήσαντα τᾶς ἐπαγγελίας, — autrement dit c'est *promissorum stator*. M. Schrader de son côté développe l'idée de *vie* en hébreu, et établit que ce n'est pas seulement la vie du corps, mais la vie de l'âme : il arrive ainsi à réunir dans Yahvé l'idée de Rédempteur à celle de Créateur.

II. C'est contre cette dérivation de Yahvé de l'hif'il que s'élève M. Delitzsch dans l'article qu'il vient de publier. Il combat d'abord la raison grammaticale de M. Schrader, qui consiste à prétendre qu'un nom propre, même masculin, formé au moyen de la préformante *y* et dérivé du kal, devrait nécessairement se terminer en *â*, non pas en *é*. Puis il aborde la question de la signification du kal. MM. Schrader et de Lagarde n'admettent pas la possibilité de traduire : celui qui est. C'est là, disent-ils, une notion trop métaphysique, trop raffinée pour être si an-

Si nous n'abordons pas ici les articles de M. Land dans la *Theol. Tijdschrift* (II, pag. 159-170; III, pag. 347-362), et de M. de Baudissin sur le nom de Dieu Ἰάω (Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I, art. 3), c'est qu'ils traitent chacun une face toute spéciale de notre sujet.

[1] M. Smith a tort de prétendre que seul M. de Lagarde s'est souvenu de Leclerc : M. Delitzsch mentionne expressément Leclerc et sa manière de voir au sujet de Yahvé, dans la préface du Græcus Venetus, édité par M. de Gebhardt. (Leipzig 1875.)

[2] M. Delitzsch adhère entièrement à cette opinion de M. de Lagarde, déjà antérieurement émise par M. Fleischer. Il fait remarquer que lui-même a toujours vu dans Yahvé le Dieu qui *existe*. (Exister, *ex-sistere)*.

cienne. M. Delitzsch leur réplique par un exemple égyptien non moins ancien : Je suis moi (cité par MM. Ebers et Brugsch). Il est vrai, continue M. Delitzsch, que déjà d'anciens interprètes juifs ont vu dans Yahvé à la fois un kal et une forme dérivée. Mais ils n'ont jamais songé à l'hif'il, c'est au pi'el qu'ils pensaient[1]. En effet, dans son développement postérieur aux écrits bibliques, la langue hébraïque a bien formé un pi'el du verbe être avec sens causatif, mais jamais d'hif'il. M. Delitzsch s'en tient donc à l'ancienne traduction : Celui qui est.

M. Smith (pag. 158-161) nous décrit avec clarté les deux écoles ou courants exégétiques qui, d'accord pour adopter « celui qui est » comme signification de Yahvé, n'en diffèrent pas moins dans l'interprétation ultérieure. L'une de ces écoles est palestinienne : elle voit avant tout dans Yahvé l'idée d'éternité, d'immutabilité ; c'est à ce courant que se rattachent nos versions françaises qui rendent Yahvé par l'*Eternel*. L'autre école, hellénistique (alexandrine), insiste sur l'idée d'absoluité, d'aséité. C'est plutôt parmi les partisans de cette explication que se range M. Delitzsch.

III. Passons maintenant du terrain étymologique à l'examen des données scripturaires. La première question qui se pose est celle-ci : le nom de Yahvé était-il connu avant Moïse ? M. Schrader répond que non, mais les autres auteurs que nous analysons ne partagent point cette opinion. Ils affirment seulement que c'est au temps de Moïse et par son influence que le nom de Yahvé a revêtu sa nouvelle signification. D'après M. Smith, la signification antérieure de Yahvé aurait de l'analogie avec celle d'El Schaddaï. Pour M. Delitzsch la transformation serait la suivante : avant Moïse, Yahvé signifie celui qui *est* d'une manière absolue. Depuis Moïse, c'est le Dieu d'Israël qui *est* uniquement en vertu de sa volonté libre et absolue, se manifestant par ses arrêts dans l'histoire. M. de Lagarde admet aussi pleinement que le nom de Yahvé est antérieur à Moïse. « En effet, dit-il, celui qui a écrit Exode VI, 3 ne peut avoir voulu dire que le nom de Yahvé fût inconnu aux premiers pères de la

[1] Il en est de même du traducteur grec appelé le *Græcus Venetus*, qui rend le tétragramme par ὀντωτής, ὀντουργός, οὐσιωτής.

lace juive : pour cela il lui aurait fallu dans la Genèse supprimer es fréquentes mentions de Yahvé qu'il a au contraire laissées subsister. » Quant à préciser où et comment la notion de Yahvé existait avant Moïse, aucun de nos auteurs n'aborde cette face de la question. On sait qu'Ewald admettait que ce nom existait dans la famille de la mère de Moïse (à cause du nom de Yochébed). D'un autre côté M. Nestle [1] a fait la curieuse observation que trois fois (Ex. III, 6 ; XV, 2 ; XVIII, 4) Yahvé est désigné comme le Dieu *du père* de Moïse.

IV. Le passage capital en cette matière est Ex. III, 14. MM. Delitzsch et Schrader ne s'attachent pas spécialement à expliquer ce verset. M. Schrader le laisse de côté en disant que d'une part il n'est pas clair quant à son sens primitif, que d'autre part il est de date récente, une réflexion pure et simple de l'écrivain sur le nom de Dieu. M. de Lagarde accorde plus d'attention à ce passage, mais il ne considère pas le fameux אהיה אשר אהיה comme une explication de יהוה. Le but de ces mots, dit-il, n'est pas de désigner Yahvé comme ὁ ὤν, mais bien de réprimer une curiosité indiscrète de Moïse en disant : Qui je suis ? cela ne te regarde pas (qui sim, nihil ad te)! Puis, répondant pourtant à la question de Moïse : Tu diras aux enfants d'Israël : Yahvé, le Dieu de vos pères, etc.

Cette forme de langage « *sum qui* (ou *quod*) *sum* » a de nombreuses analogies dans les diverses langues sémitiques. M. de Lagarde cite Gen. XLIII, 14 ; 1 Sam. I, 24; XXIII, 13 ; 2 Sam. XV, 20 ; Ezéch. XII, 25 ; Zach. X, 8, et beaucoup d'autres exemples arabes, etc.

V. Autre est l'interprétation de M. Smith. Tout en reconnaissant que l'opinion de M. de Lagarde n'est pas inadmissible, il croit pourtant ne pas pouvoir s'y ranger. Il commence par établir que אהיה doit se traduire par le futur et non par le présent. Nous avons donc à interpréter : Je serai, avec Aquilas, Théodotion, et divers anciens commentateurs juifs [2]. Puis il

[1] Ouvrage cité, pag. 80 et suiv.

[2] M. Smith prête légèrement à l'équivoque dans un passage (au bas de la page 161). Il a l'air d'adhérer à une opinion de M. Aldis Wright, qui se rapproche de celle d'Ewald ; puis, deux pages plus loin, il s'en sé-

expose son opinion en cinq points, que nous allons reproduire.

1° Le verset Exode III, 14, présente dans sa première moitié les mots אהיה אשר אהיה, et dans sa seconde moitié, אהיה seulement. Ces deux expressions doivent être à peu près équivalentes. C'est là le principal défaut de l'interprétation de M. de Lagarde : elle s'applique très bien à la première partie, mais pas à la seconde [1]. L'accent est donc sur : je serai, qui se trouve répété deux fois. Les deux autres mots (ce que je serai) ne sont qu'une explication, donnée une première fois, omise la seconde.

2° Cette promesse de Yahvé à son peuple : je serai, a bon nombre d'échos dans l'Ancien Testament : je serai avec toi, je serai votre Dieu, etc. Donc Yahvé signifie : Il sera, il le sera ! Quoi? *quelque chose*, qui est implicitement dans l'esprit de celui qui se sert de ce nom ; Dieu se manifestera, il fera preuve de soi-même, si l'on ose dire ainsi.

3° A אהיה notre texte ajoute אשר אהיה. On peut raisonnablement supposer que cette addition doit précisément expliquer ce *quelque chose* que nous venons de mentionner. Dieu sera quelque chose, il sera ce qu'il sera! Puis M. Smith discute brièvement les passages analogues cités par M. de Lagarde, il en ajoute encore deux (Ex. IV, 13; XVI, 23) et remarque, à notre avis très judicieusement, que ce genre de construction est destiné à exprimer non pas l'arbitraire ; mais le vague, l'indéterminé, ce qu'on ne veut ou ne peut préciser, parce que c'est trop long ou trop difficile à expliquer, ou encore parce que c'est quelque chose que tout le monde sait ou comprend. Ainsi : je serai ce que je serai signifie : je me manifesterai sûrement comme ce que je dois être pour vous, ce que j'ai promis, ce que vous attendez. Cette indétermination est inévitable, car il n'y a pas de mots qui puissent résumer tout ce que Dieu sera

pare tout à fait. Cette phrase un peu confuse a induit en erreur M. Nestle dans son analyse. (Pag. 94, 95.) Il a pris une conclusion de M. Smith dans un système autre que le sien, pour une conclusion de M. Smith lui-même.

[1] Leclerc n'a pas non plus réussi à expliquer ce second membre de phrase.

pour son peuple. On peut le sentir, on ne peut pas le dire : Yahvé dépasse ce que la foi attend de lui.

4° Un autre passage important, et qui par sa forme rappelle celui qui nous occupe est Ex. XXXIII, 19 ; « ..... je proclamerai le nom de Yahvé devant toi, et je fais grâce à qui je fais grâce, et j'ai compassion de qui j'ai compassion. » Moïse a demandé à Dieu de lui faire connaître ses voies (vers. 13), de lui faire voir sa gloire. (Vers. 18.) Cette prière de Moïse est exaucée. Comment? en ce que Dieu proclamera son nom de Yahvé! Pourquoi? parce que ce nom de Yahvé contient au fond l'assurance de la grâce et de la faveur divine. C'est faire de l'exégèse fausse que de voir dans ce passage la doctrine que la grâce de Dieu est arbitraire.

5° Enfin reste à examiner un passage d'un prophète qui semble renfermer une allusion distincte à Ex. III et qui confirme l'interprétation de M. Smith. C'est Osée I, 7: « J'aurai pitié de la maison de Juda et je les sauverai par (en, en tant que) Yahvé leur Dieu » et vers. 9 (adressé à Israël): « Vous n'êtes pas mon peuple et je ne serai pas pour vous (אנכי לא אהיה לכם). Ces deux versets sont destinés à faire contraste. Pour Juda, Dieu est encore Yahvé, pour Israël il n'est plus אהיה. Le nom de Yahvé se retrouve à la fin du même livre, comme garantie de l'alliance, Osée XII, 10 ; XIII, 4, surtout XII, 6. Ce dernier passage cite explicitement Ex. III, 15. Par conséquent nous aurions dans Osée I, 9 le plus ancien témoin de la signification d'Ex. III, 14.

Nous nous permettons de faire quelques réserves sur ce cinquième point. M. Nestle[1] à déjà fait remarquer que c'était soulever une grave question que d'admettre qu'au temps d'Osée Yahvé ne fût pas devenu uniquement un nom propre et qu'on n'eût pas perdu de vue sa signification étymologique. En outre nous ferons observer que la comparaison d'Osée I, 9 avec II, 23 conduit à supposer, non sans vraisemblance, que le mot אלהים pourrait avoir existé primitivement dans le texte après אהיה.

VI. Il est intéressant de voir MM. Delitzsch, de Lagarde et

[1] Ouvrage cité, pag. 100.

Smith aboutir par des voies bien différentes à peu près au même résultat, quant à la *signification* du tétragramme. M. Delitzsch dit lui-même que son interprétation a de l'affinité avec le *promissorum stator* de M. de Lagarde, et l'explication de M. Smith rentre tout à fait dans le même ordre d'idées. Yahvé serait donc le *Dieu fidèle*. C'est à une conclusion analogue qu'arrive, d'une manière indépendante, M. Emile Schulz-Milsom dans son *Etude historique sur la signification du nom Jéhovah* [1]. Nous sommes heureux, en terminant ce bref aperçu, de pouvoir enregistrer un ouvrage écrit en français sur ce sujet important et qui joint au mérite d'être une recherche consciencieuse et originale, l'avantage d'être à la portée de nos lecteurs. Cette circonstance nous dispense d'une analyse détaillée. Nous désirons seulement relever ici les points principaux et montrer où et comment M. Schulz se trouve en contact avec les idées que nous avons exposées plus haut. A cet égard les passages les plus importants sont le chapitre I, *la signification du tétragramme d'après les origines* (pag. 19-44) et la seconde partie du chapitre III, intitulée *l'étymologie*. (Pag. 92-104.) Les citations suivantes donneront tout de suite l'idée de la valeur de cette étude : « Dieu, dit : « אהיה אשר אהיה, » « je suis qui je suis, » c'est-à-dire » moi, le Dieu de vos pères, tel j'ai été, tel je suis et serai ; puis- » que j'ai traité alliance avec eux et leur postérité, je ne saurais » vous avoir oubliés, je ne puis vous abandonner à vos enne- » mis, je suis immuable dans mes desseins, toujours le même » dans l'élection que j'ai faite de mon peuple, fidèle dans mon » alliance et mes promesses... je suis qui je suis. » (Pag. 39, 40.) — « Si l'on veut faire sentir la valeur particulière de la forme du verbe, on arrive à accuser encore plus expressément notre sens : « je suis en un temps quelconque ce que je suis en un temps » quelconque » .... aussi sommes-nous d'accord dans cette traduction..... avec Gesenius : « *Semper ero idem qui sum hodie* » et avec Keil : « Ich bin der ich bin. » (Pag. 40.) — « Jhvh [2] a dû exprimer pour Israël la constance divine. » (Pag. 41.)

[1] Thèse présentée à la faculté de théologie de Genève pour obtenir le grade de bachelier en théologie. Genève, Ramboz et Schuchardt, 1874.

[2] M. Schulz écrit toujours Jhvh, mais il croit « que la véritable prononciation est Jahvéh. » (Pag. 14, et appendice I.)

M. Schulz a très bien vu que אהיה אשר = אהיה = יהוה אהיה, et de cette équivalence il tire les mêmes conséquences que M. Smith. Partant du mot אהיה, je suis, il se demande quelle notion, quel mot a pu et dû compléter cette expression incomplète, et arrive à répondre que le sens a dû être : Je suis celui qui je suis ou celui que je suis » et non pas « je suis celui qui est, je suis toujours le même, je suis l'être absolu. » (Pag. 97.)

Ces quelques phrases suffiront, pensons-nous, à montrer toute l'attention que méritent les vues de M. Schulz. Il y a malheureusement un défaut de méthode dans son ouvrage : il procède comme en géométrie, il pose des théorèmes, il les résout, et arrive au terme de son développement en disant presque : *quod erat demonstrandum*. (Comp. pag. 13, 19, 81, 92 avec 44, 80, 92, 104.) Une fois averti, le lecteur ne se laissera point arrêter par ce détail et d'ailleurs nous pouvons rendre à M. Schulz le témoignage que la plupart du temps ses *démonstrations* sont de bon aloi et que ce n'est pas sans s'appuyer sur de solides arguments qu'il a inscrit en tête de ses thèses (pag. 141) : Jhvh a signifié pour Israël : le Constant.

LUCIEN GAUTIER.

NOUVELLES

Le doyen Stanley justifiant sa position théologique.

Le mouvement théologique en Ecosse.

On sait que ce haut dignitaire ecclésiastique anglais a été en butte à de sévères censures partant des bords les plus opposés : les anglicans fanatiques lui ont reproché son libéralisme intolérable qui lui permet d'ouvrir la chaire de l'abbaye de Westminster à des pasteurs dissidents : les ultra-orthodoxes l'ont vertement tancé pour avoir mal à propos témoigné des sympathies à l'évêque Colenso.

Un ami bienveillant a cru trouver une apologie anticipée de la conduite du doyen dans l'ouvrage que celui-ci a publié — il y a déjà quinze ans — sur l'histoire de l'église juive. L'auteur vient de parler de Samuel comme appelé à servir de chaînon, de médiateur, entre un ancien et un nouveau point de vue.

« Ce n'est que rarement, poursuit-il, qu'on a vu depuis dans l'histoire de l'église chrétienne une époque de perplexité, de transition et de changement semblable à celle qui signala le passage de la première à la seconde période de l'histoire de l'église juive. Toutefois il y a des jours qui rappellent plus ou moins ce temps-là ; des difficultés du même genre ne manquent pas de se produire quand il faut passer d'une génération à celle qui la suit. Dans ces moments-là, il peut, il doit y avoir des caractères rappelant plus ou moins celui de Samuel pour que la transition puisse s'effectuer heureusement. De toutes les individualités de l'Ancien Testament, c'est Samuel qui de nos jours a été le plus souvent mal compris et méconnu, soit par des amis, soit par des adversaires. Et, à l'heure pré-

sente, tous ceux qui entreprennent la rude mission de conciliateur sont en butte aux mêmes attaques. Ils sont assaillis de deux bords opposés : on les accuse à la fois d'aller trop ou pas assez loin ; de dire trop ou pas assez ; chacun les considère de son point de vue exclusif ; nul ne sait le faire du point de vue de l'ensemble. Ces individualités-là ne trahissent pas leur secret à première vue comme Moïse, Elie ou Esaïe ; aussi ne manque-t-on pas de les mettre de côté.

Il y a eu bien des hommes, dans les jours passés de l'église chrétienne, qui ont rempli cette mission ingrate. Lorsque Athanase dans un âge avancé s'avise de réconcilier les partis en présence au concile d'Alexandrie en leur donnant des conseils de modération, Basile ne manque pas de le dénoncer comme le Samuel de son temps. Dans l'époque moderne, même de nos jours, il nous revient à l'esprit le nom de bien des hommes, qui ont gravi ce sentier ingrat dans l'église d'Allemagne, dans celle de France, en Russie, en Angleterre. Où qu'ils soient, quels qu'ils soient, de quelque mépris et de quelques dédains qu'ils soient assaillis, comme leur grand prototype, ils sont occupés à guérir en silence les plaies de leur époque malgré elle : ils sont les bons médecins occupés à rapprocher les os disloqués d'une époque en contradiction avec elle-même ; ce sont les médiateurs tournant les cœurs des enfants vers les pères et ceux des pères vers les enfants. Les hommes de parti, prompts à censurer ou à applaudir, ne leur en savent aucun gré. Mais comme Samuel ils ont une récompense bien plus précieuse dans les David qu'ils élèvent et fortifient en silence à Najoth de Rama, dans les gloires d'une époque nouvelle qui s'ouvrira pacifiquement et heureusement quand ils seront entrés dans leur repos.

Un discours d'adieu adressé récemment par le doyen Stanley aux étudiants de l'université de Saint-André en qualité de recteur nous permet de poursuivre le même ordre d'idées et d'achever ainsi de caractériser la position de l'auteur.

Il s'agissait du progrès dans les sciences théologiques. Il y a d'abord dans la religion, dit-il, un élément essentiellement progressif. Lord Macaulay, dans son célèbre essai sur l'*histoire*

des papes de Ranke, maintient à grand renfort de logique et de rhétorique, que la différence entre la théologie et les autres sciences consiste justement en ceci, que ce qui existait du temps du patriarche Job doit exister au XIXme siècle et se maintenir jusqu'à la fin des temps. Il est hors de doute qu'en religion comme dans tous les grands sujets sur lesquels se porte la pensée humaine il y a un élément permanent et immuable. Néanmoins pour tout ce qui tient à la forme de la religion et en bien des points qui regardent la substance, le paradoxe de notre grand historien est aussi contraire aux faits qu'il serait écrasant pour nos aspirations s'il était vrai. Dans le cours des controverses théologiques on a trop souvent contracté l'habitude d'insister sur les points de désaccord pour méconnaître ceux qu'on maintient en commun. S'agit-il au contraire du passé? on a trop contracté l'habitude de ne voir que l'accord pour méconnaître les différences. Ainsi il est manifeste que la foi d'une époque dans la chrétienté a varié énormément de celle des temps antérieurs. Les variations du catholicisme dans le passé et dans le présent ont été peu s'en faut aussi profondes, aussi étendues que celles du protestantisme. Et en établissant clairement que toutes ces formes ne donnent qu'une connaissance approximative de la vérité, ces variations font ressortir dans tout son jour la vitalité inhérente à la religion elle-même. La manière de concevoir les rapports des hommes entre eux et encore plus avec Dieu a incontestablement changé durant le cours des siècles. Sans parler de l'extinction complète de l'ancien polythéisme, et, pour nous renfermer dans les limites de la foi chrétienne, c'est un des fruits les plus consolants des études théologiques que de permettre de constater la disparition d'un continent entier de controverses jadis en possession du privilége de troubler le monde. Qu'est devenue la créance jadis universelle dans la chrétienté qui faisait de l'eau du baptême une condition indispensable du salut, si bien que les enfants qui n'étaient pas plongés dans les fonts baptismaux étaient condamnés à une perdition éternelle? Ou bien que sont devenues les querelles interminables concernant la prédestination et la justification qui, dans les égli-

ses protestantes, absorbaient l'attention au milieu du XVIme et à la fin du XVIIme siècle? Dans quels limbes du passé est allé se perdre le conflit des Burghers et des Antiburghers qui s'évissait jadis dans les rangs des presbytériens aujourd'hui unis? qui entend parler de nos jours de la doctrine de la double procession ou de la lumière du Mont Tabor, qui dans le IXme siècle et au XVme toublait tous les esprits dans l'église d'Orient? A leur jour et à leur heure ces problèmes ont absorbé la théologie tout entière; ils occupaient tout l'horizon. Ils sont morts et enterrés: et nous qui sommes debout sur leur tombeau, nous trouvons qu'il est frivole de venir nous dire que la théologie n'a pas changé. Elle a changé. La religion a survécu à toutes ces métamorphoses; c'est là une garantie historique qu'elle pourra survivre, qu'elle survivra à mille autres changements. Ne fit-on qu'éloigner de la voie vivante du progrès ce qu'on peut appeler la matière morte, on obtiendrait un gain positif. Mais nous possédons des preuves plus positives encore établissant qu'on peut à l'avenir faire des progrès en théologie. Sans nul doute, les théologiens doivent se féliciter du caractère sévère, immuable qu'un philosophe sérieux comme lord Macaulay attribue à leurs croyances. La maxime des jésuites *Sint ut sunt aut non sint*, a été trop souvent acceptée dans toutes les églises pour qu'aucune ait le droit de se plaindre d'avoir été prise au mot. Mais, déjà du temps de la réformation, nous trouvons des signes incontestables de vues plus profondes; ils sont, il est vrai, exceptionnels et bizarres, mais assez significatifs toutefois pour réclamer, même alors, pour le christianisme la plus large carrière que les découvertes futures peuvent ouvrir devant lui. Dans sa première confession de foi, le réformateur Knox avait aperçu ce qui avait si longtemps échappé à l'œil des hommes de l'école et des pères, savoir que les formules les plus positives mêmes de leurs propres convictions n'étaient pas à l'abri des imperfections et des changements: la requête qui sert de préface à ce symbole du réformateur écossais est un exemple de vraie humilité évangélique et un stimulant pour la plus noble ambition chrétienne.

Le doyen Stanley signale la bonne méthode en théologie; il

insiste sur l'importance des définitions claires et sur la nécessité de se rendre compte de ce qui est vital dans le christianisme. Il s'occupe ensuite de la question des miracles, du point de vue moral du christianisme, il trace l'esquisse d'une théologie rationnelle et indique aux étudiants en théologie l'attitude qu'ils doivent prendre.

Tout cela le conduit à s'occuper enfin de la confession de foi de Westminster. Il est peut-être un danger qui menace l'église d'Ecosse comme toutes les autres églises de la chrétienté : l'appréhension que nous entendons quelquefois exprimer que les hommes les mieux doués et les plus cultivés de la génération qui nous suit n'abandonnent la noble vocation du ministère, par suite du manque de liberté qu'on suppose régner dans la carrière pastorale. Le schisme des fortes intelligences, des nobles natures qui de toute antiquité ont rendu l'église d'Ecosse riche des plus beaux dons de Dieu, quoique pauvre en biens de ce monde, serait autrement désastreux que celui du parti des anciennes et des nouvelles lumières. Mais il est justement en votre pouvoir d'arrêter et de prévenir cette tendance. Les attraits du ministère évangélique, les occasions qu'il offre pour le déploiement d'une activité nouvelle, au lieu de diminuer ne font qu'augmenter à mesure que les questions religieuses embrassent un domaine plus étendu que celui renfermé jadis dans les étroites limites de la confession de foi. Il n'y a rien ni dans la constitution de votre église, ni dans l'état du pays qui doive faire de cette confession de foi un obstacle à ce que la vie religieuse prenne parmi vous des formes nouvelles. Je ne suis pas ici pour critiquer et pour déprécier ce vénérable document, qui après être né sous mon propre toit à Westminster, a seul pendant un peu de temps représenté la foi nationale de toute la Grande-Bretagne. S'il contient quelques défauts, des exagérations qui ne se trouvent pas dans nos trente-neuf articles, il s'élève jusqu'aux plus hautes cimes et descend aux plus grandes profondeurs. Du reste ce n'est pas par leurs symboles respectifs que se caractérisent essentiellement l'église anglicane et l'église écossaise. La présente formule d'adhésion à la confession de foi de West-

minster n'est pas plus sacrée que ne l'était celle aux trente-neuf articles récemment modifiée fort à propos par l'intervention du parlement et qui peut être entièrement abolie d'un moment à l'autre, sans aucun dommage pour l'église ou pour l'état. Ce ne sont là que des difficultés passagères, extérieures, qu'il s'agit de surmonter par le patriotisme, par une tolérance mutuelle et par une courageuse persévérance. Soit pour nous, soit pour vous, toutes ces restrictions ne valent ni une seule intelligence bien douée, ni une seule vie de dévouement qu'elles pourraient exclure de l'église.

On voit que la question de la révision de la confession de foi de Westminster intéresse les anglicans eux-mêmes. C'est une raison de compléter les renseignements que nous donnions dans notre avant-dernier cahier sur le mouvement théologique en Ecosse.

Ainsi qu'il fallait s'y attendre, le Rév. Macræ, qui a fait contre la confession de foi de Westminster la véhémente sortie qu'on sait, n'a pas manqué d'être sévèrement censuré par son presbytère.

En revanche, l'affaire du professeur Smith, mis en cause par-devant la commission des études de l'église libre, a fort bien tourné. On reprochait à ce novateur d'avoir écrit que le Deutéronome n'est pas de Moïse et que les évangiles synoptiques, d'après tous les témoignages anciens, sont des recueils non-apostoliques de traditions écrites et non écrites, remontant aux apôtres.

La commission des études s'était émue et avait invité le presbytère d'Aberdeen à procéder à l'examen des écrits du professeur Smith, en vue de le poursuivre pour diffamation, si besoin était. Le presbytère se réunit et décide d'avoir une conférence privée avec l'inculpé au sujet de l'article incriminé.

Mais le professeur Smith ne l'entend pas ainsi. Il somme le presbytère se s'expliquer publiquement et de faire connaître ce qu'on lui reproche; jusqu'à ce que les chefs d'accusation soient produits il décline toute conférence avec le presbytère. L'affaire en était là aux dernières nouvelles[1].

[1] Le professeur a depuis été suspendu de ses fonctions par une déci-

Comme on le pense bien, l'opinion n'a pas manqué de s'émouvoir. Ce sont d'abord les étudiants qui se mettent en avant et présentent à leur professeur deux adresses illustrées témoignant du grand cas qu'ils font de son caractère chrétien. Le professeur répond que s'il avait cru ses opinions en désaccord avec les principes de l'église, la plus vulgaire honnêteté l'aurait obligé à donner sa démission.

Survient alors l'intervention de cinquante-neuf ministres et de septante-cinq fonctionnaires de l'église libre. « Leur conviction unanime, disent-ils, est que l'église, non-seulement l'église libre, mais l'église chrétienne en général doit procéder avec une prudence extrême en abordant ces questions. Il faut se garder avec grand soin, comme le fait évidemment la confession de foi de Westminster, de tout dogmatisme inutile au sujet de l'histoire littéraire de la Bible ; il faut s'abstenir de porter des jugements précipités sur les prétendues conséquences résultant des opinions défendues par le professeur Smith au sujet de la valeur historique, de l'autorité et de l'inspiration des saintes Ecritures. A leur sens, le conservatisme prudent et digne de ce nom doit se garder de déclarer avec précipitation et assurance que ces vues nouvelles sont fausses et dangereuses ; il faut s'étudier à montrer au contraire comment l'église peut maintenir au sujet de la Bible la grande doctrine qu'elle a intérêt à sauvegarder, quelque opinion qu'on ait d'ailleurs sur les points controversés. En attendant, il convient de suspendre son jugement sur les questions portant sur l'histoire littéraire de la Bible et de laisser le soin de les vider au cours ordinaire des controverses. Les manifestants estiment qu'il est plus digne de réserver son jugement que de tomber dans le dogmatisme ; en agissant ainsi on ne compromettra pas la position de l'église qui croit à la révélation divine et à l'autorité de l'Ecriture et on tiendra plus compte du résultat actuel des recherches. Ce dont on a surtout besoin à l'heure présente ce n'est pas de décisions officielles, mais de plus *de liberté de*

sion de l'assemblée générale de l'Eglise libre, qui a du reste prétendu ne rien préjuger sur le fond des débats. Nous reviendrons longuement sur ce sujet dans notre prochain numéro.

discussion : voilà comment on arrivera à mieux saisir la portée doctrinale des problèmes soulevés et à les mieux comprendre qu'on ne le fait. »

Ce langage est instructif et réjouissant : il montre fort bien l'état des esprits en face des questions qui se posent. Evidemment pour posséder cette liberté d'allures si indispensable, il faut comprendre, du moins instinctivement, que la foi de l'église porte sur le contenu même des Ecritures, quel que soit d'ailleurs l'état littéraire du volume. En d'autres termes, c'est le contenu même qui donne la valeur au contenant et non celui-ci qui garantit le premier. C'est là une distinction qu'il importe de rendre familière au peuple de l'église sous peine de le voir s'effrayer grandement par suite de la méprise étrange dans laquelle on l'a laissé tomber. Il n'en faut pas douter, le vrai spiritualisme, la mystique chrétienne reparaît en Ecosse comme ailleurs. En dépit des mauvaises habitudes prises dans les écoles ultra-supranaturalistes, on finit par comprendre que l'Evangile est une vie avant d'être une doctrine. Ce n'est pas par la foi à l'inspiration, au canon providentiel, qu'on est conduit à croire au christianisme ; c'est seulement quand on a commencé par être chrétien qu'on est tout naturellement amené à reconnaître dans l'Ecriture le document de la révélation qui a commencé par se légitimer au cœur et à la conscience. C'est parce qu'on est chrétien qu'on admet l'autorité de la Bible : on va de Christ à la Bible, comme l'ont enseigné les réformateurs, et non de la Bible à Christ, comme de prétendus orthodoxes ont pris l'habitude de le répéter étourdiment, à la suite de toutes les écoles rationalistes.

Ces controverses écossaises ont provoqué un article de revue dont le titre est à lui seul des plus significatifs : *Du progrès des idées religieuses en Ecosse.* Les Ecossais eux-mêmes en sont déjà à s'apercevoir qu'ils ne sont plus stationnaires ! Voici quelques citations de cet article dû à la plume du Dr Tulloch, un des personnages les plus influents de l'église nationale d'Ecosse. Ne l'oublions pas, le mouvement s'accentue dans les trois principales églises du pays, ce fait permet de supposer que le moment psychologique est décidément arrivé.

« Plusieurs signes annoncent, dit le docteur, que l'antique et dure carapace qui si longtemps a enserré la pensée et la vie religieuse en Ecosse va éclater de toutes parts avec une extrême rapidité. A la vérité il y a déjà plus de vingt ans que la catastrophe a été prévue, par ceux qui prenaient vraiment intérêt à la pensée religieuse ou qui avaient l'œil assez pénétrant pour voir plus profond que ces mots de passe, qui comme les superstitions, persistent, exercent de l'influence longtemps après qu'ils sont dépourvus de toute vie. »

L'auteur signale ensuite les circonstances locales qui pendant les dix premières années qui ont suivi la formation de l'église libre en 1840 ont contribué à préparer l'évolution actuelle. Dans les dix dernières années, les idées sabbatiques ont été attaquées par le Dr. Norman Macleod ; l'auteur lui-même publia une brochure contre la confession de foi de Westminster. Ces hommes ont soulevé une violente controverse qui n'a pas encore dit son dernier mot.

D'après le Dr Tulloch, le cas du professeur Smith, dont nous parlions il n'y a qu'un instant, montre fort bien le progrès manifeste qui a déjà été accompli. Il est incontestable, dit-il, que les opinions du prof. Smith devancent de beaucoup, en fait de largeur, tout ce qui a été enseigné jusqu'à présent au sujet de l'Ecriture dans aucune église de la Grande-Bretagne. Tout ce qui a été dit sur le même sujet dans les *Essais et revues* qui bouleversèrent le pays d'un bout à l'autre n'est rien en comparaison. A la simple idée qu'il pût être question d'appliquer à la Bible les mêmes règles d'interprétation qu'à tout autre livre, maint homme évangélique se répandit en dénonciations qui lui donnèrent une voix des plus enrouées. Les autorités épiscopales et littéraires se donnèrent la main pour répudier vigoureusement les spéculations de Colenso prétendant que la législation du Lévitique était postérieure à Moïse. Matthew Arnold lui-même prit les armes pour défendre la Bible ; Charles Kingsley ne perdit pas un instant pour protester contre ce qu'il ne s'était pas donné le temps de comprendre. Quand nous songeons à tout cela, il est vraiment merveilleux de voir avec quel calme les vues du pro-

fesseur Smith ont été accueillies en Ecosse et que la commission des études de l'église libre a déclaré qu'il n'y avait pas de raisons suffisantes pour instruire contre le novateur un procès en hérésie.

Le docteur Tulloch termine son article en signalant le cas du Dr Cuningham, pasteur et écrivain bien connu. Dans une conférence il s'est exprimé sur le compte de la confession de foi d'une manière plus calme et plus historique, ce qui ne l'empêche pas de signaler avec presque autant de décision les erreurs manifestes et les exagérations de ce document : la fausse théorie de la création ; l'intolérance résultant du pouvoir reconnu aux magistrats dans les questions religieuses ; la doctrine sur la perdition éternelle des païens ; le calvinisme extrême. Il est impossible, dit-il, de lire sans frisonner ce qui est dit de la réprobation dans le troisième article du symbole.

Voici comment se termine l'article du Dr Tulloch. De nos jours les églises ne savent malheureusement pas profiter des circonstances, mauvais signe avant-coureur de ce que l'avenir leur réserve. Les rênes du gouvernement tombent volontiers dans des mains sérieuses mais faibles, qui à force d'activité extérieure et au milieu du bruit s'efforcent de maintenir la machine ecclésiastique en mouvement. Les personnes mieux qualifiées ne se soucient pas de s'occuper d'affaires ecclésiastiques. Une bonne partie de ce qu'il y a de mieux en fait de foi se trouve relégué en dehors des églises ; la mesquinerie des controverses, — qu'il s'agisse de ritualisme ou de doctrine, — repousse toujours plus les personnes intelligentes. Nul ne saurait prévoir où pourra aboutir ce mouvement des idées en Ecosse. En attendant les résultats en sont incalculables. Ce qu'on peut déjà affirmer sans crainte, c'est qu'aucune des églises existantes ne profitera du mouvement qui s'accentue. Le courant de la libre pensée est profond et incontestable dans toutes les églises, même dans les sanctuaires fermés et modérés où il ne se fait extérieurement aucun bruit. Peu à peu il ne saurait manquer de venir un jour où le mouvement partira de tous les coins de l'horizon ecclésiastique. L'église qui aura le plus de chance d'en profiter sera peut-être non pas une de

celles du passé, mais une église plus excellente parce qu'elle sera à la fois plus large et plus catholique que celles qui existent déjà.

Il n'est pas nécessaire d'être très familier avec l'esprit répandu dans les pays de langue anglaise pour reconnaître que c'est décidément là une tendance nouvelle qui cherche à se faire jour. Les obstacles qui retarderont sa victoire seront plus grands qu'ailleurs : le rationalisme orthodoxe qui a pénétré dans toutes les sphères religieuses ne prendra pas aisément son parti de l'abdication qu'on lui propose. D'autre part l'Ecosse est un pays profondément religieux. Si donc la secousse promet d'y être plus violente qu'ailleurs, il y a raison d'espérer qu'elle aboutira à d'heureux résultats. En somme ce nouvel essai de renouveler la théologie de la réformation va s'effectuer au milieu de conditions moins défavorables que dans nos contrées où nous sommes condamnés à ne jamais sortir des infiniment petits. L'épreuve sera donc décisive : ce qui constitue le résidu évangélique des églises du XVIme siècle en Europe va avoir à opter entre une scolastique épuisée depuis longtemps et les perspectives d'une théologie plus profonde, plus spirituelle, plus chrétienne que celle de la réformation qu'il s'agit de transformer à son tour. Toutes ces circonstances font ressortir l'importance de la grande assemblée des presbytériens qui vient d'avoir lieu à Edimbourg et sur laquelle nous reviendrons. Il paraît difficile que les questions brûlantes du monde ambiant ne soient pas abordées tôt ou tard dans ces conférences périodiques qui peuvent aisément tourner au concile. La moindre mesure prise dans un sens ou dans l'autre ne pourrait manquer d'avoir du retentissement dans le monde entier. Comment ne pas songer aux liens étroits qui unissaient au XVIme siècle la Suisse et l'Ecosse? comment ne pas se rappeler l'influence réciproque exercée par les deux pays? Il est impossible également de ne pas se demander avec une certaine mélancolie où nous en sommes aujourd'hui. Les Ecossais peuvent être mis au premier jour en demeure de donner leur mesure; aurions-nous donc donné définitivement la nôtre?!

BULLETIN

THÉOLOGIE

LICHTENBERGER. — ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES RELIGIEUSES. TOME DEUXIÈME [1].

Les livraisons de cette Encyclopédie se succèdent avec une rapidité à laquelle ne nous ont guère habitués les éditeurs de semblables entreprises. La dixième livraison, qui vient de paraître, complète le deuxième volume (*Baader-Censure*). Un de nos collaborateurs, dans le premier numéro de la *Revue* de cette année, a déjà salué avec un sympathique intérêt l'apparition des premiers fascicules de cette importante publication. Nous ne répéterons pas ce qui a été si bien dit, dans ce compte rendu, sur le caractère, le point de vue, l'esprit de l'œuvre dirigée par l'honorable doyen de la faculté de Paris. Il a fallu du courage pour l'entreprendre, le courage de la foi, et cette foi se trouve d'ors et déjà récompensée. C'est véritablement une bonne œuvre, dans la double acception du terme, à laquelle M. Lichtenberger a attaché son nom. Et ce qui en augmente singulièrement le prix à nos yeux, ce qui doit la rendre chère à tous ceux qui ont à cœur l'avenir et le progrès de notre théologie renaissante, c'est qu'elle est « l'œuvre collective des diverses fractions du protestantisme de langue française. » Qui ne se réjouirait de voir se rapprocher, sur ce terrain commun, des hommes appartenant à des camps dogmatiques ou ecclésiastiques opposés? de voir fraternellement associés dans ces pages des noms tels que ceux de MM. Bois et Viguié, Réville et Lutteroth, Strœhlin et L. Ruffet, Matthieu Lelièvre

[1] Livraisons VI à X, 804 pag. grand in-8. — Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877.

et M. Nicolas et tant d'autres? Nous n'avons pas aperçu, jusqu'ici, que cette diversité ait compromis en rien l'unité essentielle de l'œuvre. Elle contribue, au contraire, à lui assurer ce que nous ne craignons pas d'appeler son caractère monumental.

Pour juger en détail et en parfaite connaissance de cause de la valeur d'une Encyclopédie, même restreinte dans les limites des sciences religieuses, il faudrait un esprit et une érudition encyclopédiques. Or les génies de cette trempe se font rares par le temps qui court. Aussi notre appréciation sera-t-elle forcément incomplète et partielle. Les tomes subséquents fourniront peut-être à d'autres l'occasion de compléter et, s'il le faut, de corriger les réflexions que nous a suggérées la lecture attentive du présent volume. La réserve qui nous est dictée par la force des choses ne nous empêchera pas, toutefois, de dire l'intérêt avec lequel nous avons lu les substantiels résumés — presque trop résumés parfois — de MM. A. Matter et Jules Arboux sur divers sujets de philosophie, et les études de fond concernant la théologie systématique et pratique ainsi que l'histoire des dogmes. Parmi ces études nous signalerons celle de M. Eug. Piccard sur le *baptême*, de M. J. Monod sur l'idée du *bien*, de M. Jundt sur *Calvin* comme *théologien*, de M. Ch. Bois sur la *casuistique*, de MM. Bersier et Recolin sur la *catéchétique*, de M. Ch. Schmidt sur les *Cathares*, de M. R. Hollard sur le principe du *catholicisme*, de M. Lichtenberger sur la doctrine de la *cène*.

Impossible de rendre hommage individuellement à toutes les plumes compétentes qui ont su nous intéresser et nous instruire par des articles plus ou moins développés se rapportant à l'histoire de l'église et aux domaines qui y confinent. Ces domaines sont nombreux et vastes, et nul ne fera, sans doute, un reproche au directeur d'avoir fait entrer dans le cadre de son Encyclopédie, qui n'est pas une encyclopédie des sciences *théologiques* seulement, « tout ce qui, dans le domaine du droit, comme dans celui des lettres et des arts, touche au développement des institutions ou des idées *religieuses*. » Il faut y voir plutôt une des originalités heureuses, un des mérites de l'œuvre, si, à côté des belles biographies d'un Th. *de Bèze* (A. Viguié), d'un *Calvin* (Ch. Dardier) ou, pour citer un nom plus récent, d'un *Bungener* (A. Bouvier); à côté de notices instructives sur le *calendrier chrétien* (S. Berger), la mission chez les *Bassoutos* (E. Casalis), la propagation de la *Bible* et les sociétés bibliques (O. Douen), etc., etc., on voit figurer des articles sur *Byron* et *Calderon*, *Bach* et *Beethoven*, Giov. *Bellini*, le peintre, et Don. *Bramante*, l'architecte, ou encore sur

les *Capitulaires*, les *catacombes* et le comte de *Cavour*, articles dont la plupart sont dûs à des hommes spéciaux.

Nous sera-t-il permis, cependant, de présenter une oú deux observations au sujet de ces articles historiques, et spécialement biographiques, qui occupent une si large place dans l'*Encyclopédie* ? Il est, certes, bien naturel et fort légitime que, dans une œuvre publiée en France et en vue d'un public en grande majorité français, le point de vue français soit nettement accusé, et que les articles concernant des hommes qui ont joué un rôle dans l'histoire religieuse de ce pays, en particulier dans l'église réformée, soient relativement plus nombreux et plus étendus que ceux qui sont consacrés aux ressortissants d'autres pays. Mais il nous paraît que cette préoccupation nationale, cet intérêt prédominant pour ce qui touche aux destinées du protestantisme français ont fait perdre de vue, en certains cas, le but bien déterminé de la publication dont il s'agissait. Ils ont eu pour effet, tantôt de faire admettre des articles qui peuvent être à leur place dans un recueil tel que la *France protestante*, mais qu'on s'étonne à bon droit de rencontrer ici ; tantôt de faire passer sous silence, comme non avenus, les services que tel personnage a rendus à l'église d'un autre pays. Quels sont, par exemple, les titres du financier Samuel *Bernard*, de l'ingénieur Salomon de *Caus*, de l'imprimeur Pyramus de *Candolle* à prendre rang dans une encyclopédie des Sciences religieuses [1] ? N'est-ce pas pousser bien loin la générosité que de consacrer trois pages entières au maréchal *de Caumont La Force*, quand on en accorde une à peine au réformateur *Bullinger ?* Et pourquoi, si l'on voulait faire au duc Jean *Casimir*, fils de l'électeur palatin Frédéric III, les honneurs d'un article spécial, ne parler que d'un épisode de sa vie, savoir de la part qu'il prit aux guerres de religion en France, et ne rien dire de son règne ni du rôle important qu'il a joué dans l'histoire de l'église réformée d'Allemagne [2] ? — Plusieurs articles nous ont paru décidément trop courts, étant donnée l'importance religieuse ou scientifique des personnages qu'ils concernent. Nous venons de mentionner Bullinger ; la même remarque s'applique

[1] L'article sur Candolle est, du reste, assez incomplet. Voir sur la typographie *hélvétiale-caldoresque* qu'il établit à Yverdon, sur ses revers et sa fin, Crottet. *Histoire et Annales de la ville d'Yverdon*, 1859, passim, à partir de l'an 1616.

[2] Dans l'article *Baudouin* (François) il est parlé par erreur, pag. 114 au bas, de « l'électeur Casimir. » A l'époque en question, celle du Colloque de Poissy, c'était Frédéric III qui portait la couronne électorale, et d'ailleurs Jean Casimir ne fut jamais que « comte palatin. »

à presque tous les réformateurs allemands et suisses qui, par leur initiale, étaient destinés à figurer dans ce volume, mais principalement à *Bibliander;* il méritait bien quelques lignes de plus. — Parmi les articles biographiques anonymes il en est qui se ressentent de la hâte avec laquelle, selon toute apparence, ils ont dû être rédigés, et cela d'après des sources qui ne sont pas toujours de première main. A ce propos, nous devons relever la singulière mésaventure qui est arrivée à un théologien du XVIe siècle, celle d'être traité par deux fois, dans deux articles distincts et sous des noms légèrement différents. Il s'agit de *Pierre Boquin*, qui paraît d'abord à la page 360 sous le nom de *Jean* Boquin (qui était celui de son frère, député au colloque de Poissy par les églises de Saintonge [1]), et qui reparaît à la page 385 sous le nom de Pierre *Bouquin!* L'un et l'autre de ces articles, le premier surtout, laissent beaucoup à désirer au point de vue de l'exactitude et ne donnent qu'une idée fort incomplète du rôle que ce personnage a joué pendant son long professorat à Heidelberg. Ni l'un ni l'autre ne mentionnent l'influence qu'il a eue sur le passage de l'électeur Frédéric III du luthéranisme à la réforme, son voyage officiel en France lors du colloque de Poissy, son principal ouvrage dogmatique: *Exegesis divinae atque humanae* Κοινωνίας. Heidelb. 1561[2]. En fait d'omissions, nous ne pensons pas qu'on en puisse signaler aucune qui soit d'une réelle gravité. Tout au plus pourrait-on regretter l'absence de noms tels que Corneille Bertram, Guy de Brès, George Buchanan. Nous l'avons dit, ce qu'on serait tenté de reprocher à notre Encyclopédie c'est plutôt la trop grande abondance de ces notices biographiques et, d'autre part, le développement insuffisant qui a été donné à un certain nombre d'entre elles. Il eût été possible, nous semble-t-il, de prévenir ce dernier reproche sans dépasser le nombre de volumes fixé par les éditeurs. Peut-être, il est vrai, aurait-il fallu, pour cela, sacrifier quelques-uns des nombreux jésuites ou éliminer quelques uns des saints et des saintes plus ou

[1] Voir J. Delaborde, *Les Protestants à la cour de Saint-Germain lors du colloque de Poissy*. Paris, 1874, pag. 60.

[2] Pour compléter les sources anciennes, il faut consulter les ouvrages de Sudhoff sur Olévian et Ursinus, de Heppe sur l'histoire et la dogmatique du protestantisme allemand, de Gass sur l'histoire de la dogmatique protestante, d'Ebrard sur le dogme de la cène et son histoire, l'article de Hundeshagen dans le supplément de l'*Encyclopédie de Herzog* (tome XIX) et le travail de M. le Cte Delaborde cité dans la note précédente, pag. 44 et suiv.

moins légendaires qui sont venus chercher ici un refuge contre l'oubli. L'Encyclopédie eût-elle beaucoup perdu à ce sacrifice? Nous nous permettons d'en douter.

A l'histoire de l'église se rattache de près la statistique ecclésiastique ou religieuse. Les articles de M. Eug. Arnaud sur les églises réformées de France, de M. S. Berger sur les évêchés français, de M. E. Strœhlin sur *Berlin* et sur les Vieux-Catholiques sont une riche mine de renseignements puisés aux meilleures sources. Mais la tâche la plus lourde et la plus délicate, en cette matière, est sans contredit celle qui incombe à M. E. Vaucher, chargé de la statistique des églises et des pays du dehors. Il faut lui savoir gré des efforts qu'il a faits pour être exact et complet, et ne pas trop s'étonner si des erreurs se sont glissées çà et là dans ses résumés. Comment, en effet, être également bien renseigné sur la statistique ecclésiastique d'un canton de la Suisse et sur celle de la Bolivie ou des Iles Britanniques, sans parler de la Boukharie et de Calcutta? A en juger par les articles sur *Bâle* et sur *Berne*, les seuls que nous soyons en mesure de contrôler en détail, M. Vaucher n'a pas toujours eu à sa disposition les sources les plus récentes ni les plus impartiales. Autrement, il n'aurait pas ignoré la loi qui, en 1874, a entièrement transformé l'église de Bâle-ville ; il n'aurait pas dit, non plus, que « la Confession helvétique est encore officiellement la règle de l'enseignement » dans celle de Berne, et que « la grande majorité du clergé bernois prêche les doctrines du rationalisme. » Encore une fois, il serait injuste de se montrer trop sévère; une exactitude irréprochable est à peu près impossible en un sujet si vaste et si complexe, et cela surtout à notre époque de rapide transformation.

Les sciences bibliques, avec tout ce qui y touche de près on de loin, sont dignement représentées dans ce volume. Elles ont fourni la matière de quelques-uns des meilleurs et des plus importants articles. On lira avec jouissance et profit le travail de M. Oppert sur *Babylone*, les notices de M. Ph. Berger sur divers sujets, la plupart de géographie biblique, les études de M. Sabatier sur le *Canon du Nouveau Testament* et sur *Baur* et l'école de Tubingue, celle de M. Bruston sur le *Cantique des cantiques*, et bien d'autres articles encore. On peut différer sur certains points, apprécier autrement certains faits ou certains hommes, ce qui est sûr c'est que, en lisant ces pages, on se sent dans le plein courant de la science actuelle, c'est que, en général du moins, on y trouve, dans un langage sobre et précis, l'exposé « aussi complet et aussi succinct que possible » des

travaux et des résultats contemporains. La bévue la plus choquante, ou pour parler plus exactement, la seule bévue vraiment choquante, que nous ayons rencontrée dans les articles de cet ordre a été en partie réparée dans l'*Errata*, à la fin du volume. Nous voulons parler de l'article sur l'épître de *Barnabas*, où il est dit (pag. 85) que « le texte grec est tronqué, car il commence au milieu d'une phrase du 5e chapitre. » On a bien fait de supprimer ces mots, qui nous reportent à quinze ans en arrière. Mais il eût été bon d'ajouter que c'est le *codex sinaiticus*, publié pour la première fois en 1862, qui est venu combler la lacune, et que c'est Hilgenfeld qui, le premier, dans son *Nov. Test. extra canonem receptum* (fasc. II, Leipz. 1866), a édité l'épître entière à l'aide de ce manuscrit, de même que c'est lui encore, « qui a pu le premier mettre à profit le texte découvert par Bryennius » (*Barnabae epistula.* Integram Graece iterum edidit, etc. Edit. altera emendata et valde aucta. Lipsiae 1877.) — Nous ne nous arrêterons pas à d'autres inexactitudes de moindre importance, nous bornant à en relever une seule, qui trouve d'ailleurs son correctif dans un autre article de la même livraison. On nous dit (pag. 48) que *Balthasar*, qui figure dans le livre de Daniel comme dernier roi de Babylone, était « connu aussi sous les noms de Nabonnède (Bérose), de Nabonadius (Ptolémée), » etc., etc. Cette identité de Balthasar et de Nabonnède a été en effet admise, à l'exemple de Josèphe, par bon nombre de commentateurs anciens et modernes, tandis que d'autres ont identifié Balthasar avec Labosordach ou même avec Evilmerodach. Mais dans l'état actuel de nos connaissances, ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne peut se soutenir. Les textes chaldéens nous apprennent que Balthasar était *le fils* aîné de Nabonnède, et que celui-ci l'avait institué sur quelques parties de son royaume. Voyez ce que dit à ce sujet M. Oppert dans l'article *Babylone* (pag. 11).

Trois *desiderata* pour finir. Ne serait-il pas possible d'arriver, pour la transcription des caractères hébraïques, à un système uniforme? Cette condition nous paraît indispensable si la transcription doit être vraiment utile, si l'on veut qu'elle remplisse son but. A quoi bon transcrire les mots hébreux si je ne suis pas aussitôt bien au clair sur la consonne ou la voyelle hébraïque à laquelle correspond telle lettre française? si non-seulement des auteurs différents, mais parfois un seul et même auteur représente la même consonne tantôt par un signe, tantôt par un autre? N'était la crainte d'allonger outre mesure ce compte rendu, nous en citerions un choix d'exemples; on n'a, en effet, que l'embarras du choix. Soit M. Schenkel, soit M. Riehm

ont adopté et fait adopter à leurs collaborateurs un système unique. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour notre Encyclopédie française? Le mieux ne serait-il pas (si toutefois les ressources typographiques le permettent) d'adopter le système exposé par M. Reuss dans son *Histoire des Israélites*, pag. 77 et suiv.?

Notre second *desideratum* concerne les indications bibliographiques. L'honorable directeur nous dit dans la préface du tome premier que ces indications « ont été l'objet d'un soin spécial, » qu'on a « tenu à les donner aussi complètes et aussi exactes que possible. » Ce que nous désirons, c'est que la promesse impliquée dans cette déclaration soit plus généralement réalisée. Un certain nombre de collaborateurs, nous nous plaisons à le reconnaître et nous les en remercions, ont pris la chose à cœur. Et à ce propos, nous ne voulons pas négliger de noter le savant et très-utile article *Bibliographie théologique*, qui est dû à la plume consciencieuse de notre ami, M. le pasteur A. Bernus. Mais en thèse générale, la partie bibliographique, nous n'hésitons pas à le dire, est, pour le moment du moins, la partie la plus faible de cette Encyclopédie. *Exempla sunt odiosa*. Nous nous bornons à signaler le fait à qui de droit.

Qu'il nous soit permis, enfin, d'exprimer le vœu qu'un soin plus minutieux soit consacré à la correction des épreuves. Sous ce rapport le deuxième volume est certainement en progrès sur le premier, mais le nombre des fautes d'impression y est encore trop considérable, et l'*Errata* est fort loin d'être complet. Nous fermons très volontiers les yeux sur les nombreuses coquilles qui se remarquent dans les mots grecs, bien qu'il puisse y avoir des cas où elles ne sont pas tout à fait indifférentes. En revanche, les erreurs qui affectent les dates et les noms propres sont d'autant plus fâcheuses que c'est le plus souvent en vue de ces renseignements-là qu'on consulte des dictionnaires du genre de celui-ci. On conviendra qu'il est regrettable, pour citer un exemple, que dans un seul article, peu étendu (pag. 467 et 468), il n'y ait pas moins de deux grosses fautes de date (bataille de Cappel, 1541, au lieu de 1531 ; Consensus Tigurinus, 1529, au lieu de 1549), sans parler d'une troisième date qui est fort douteuse (composition de la confession helvétique, par Bullinger, en 1564) et de l'orthographe incorrecte « Vermilli » au lieu de Vermigli. Parmi les *errata* d'une certaine importance qui ont échappé à l'attention des correcteurs, nous mentionnons encore les suivants : Pag. 8, lig. 7 (depuis le bas), au lieu de 437 ans, lisez 43 ans. — Pag. 31, ligne 2, lisez Kalirrhoé ; pag. 77, lig. 4 : Bar-abbah, au lieu de Bar-Kabbah ;

ibid. ligne 20 : Abinoam. — Pag. 127, ligne 8 (depuis le bas) : *J. Tob.* Beck, au lieu de *C.* Beck. — Pag. 170, ligne 1 : *piël*, au lieu de pluriel. — Pag. 308, ligne 25 : *poëtes*, au lieu de prêtres. — Pag. 313, ligne 23 : 1828, au lieu de 1812, et ligne 27 : 1862, au lieu de 1802. — Pag. 320, ligne 27 : 1590 au lieu de 1490. — Pag. 475, ligne 13 : l'histoire de l'*Egypte*, au lieu de l'histoire de l'église. — Pag. 569, ligne 10 (depuis le bas) : *Séb.* Munster, au lieu de Sch. Munster. — Pag. 578, ligne 13 : Ketoubîm, au lieu de Quetoubim (!). — Pag. 624, ligne 7 (depuis le bas) : Saumur, au lieu de Sedan. — Pag. 646, ligne 24, Akko devait être écrit en lettres françaises, la forme grecque étant Ἀκχώ.

Les observations critiques qui précèdent ne diminuent en rien notre gratitude envers les hommes qui se sont mis à la brêche pour doter le public de langue française d'une œuvre aussi sérieuse et aussi éminemment utile. Nous ne doutons pas qu'ils ne fassent leur possible pour la perfectionner de volume en volume, et c'est avec confiance que nous la recommandons à ceux de nos lecteurs à qui elle serait demeurée étrangère jusqu'à ce jour.

H. VUILLEUMIER.

Dr E. NESTLE. — LES NOMS PROPRES ISRAÉLITES D'APRÈS LEUR SIGNIFICATION POUR L'HISTOIRE DE LA RELIGION [1].

L'étude des noms propres dans l'Ancien Testament fournit des données d'un grand intérêt au point de vue des idées religieuses en Israël. Aussi était-il étonnant que jusqu'ici aucun travail vraiment scientifique n'eût été publié sur ce sujet spécial, et la Société théologique de Teyler (à Harlem) mérite nos remercîments pour avoir proposé comme sujet de concours : Les noms propres israélites d'après leur signification pour l'histoire de la religion [2]. Le mémoire présenté par M. le Dr *Eberhard Nestle* (actuellement répétiteur au séminaire théologique protestant de Tubingue) a été couronné par la Société et nous sommes heureux d'ajouter que c'est à juste titre.

[1] *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung.* Ein Versuch von Dr E. Nestle, von der Teyler'schen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. — Aussi sous le titre : *Verhandelingen rakende den natuurlijken en geopenbaarden Godsdienst*, uitgegeven door Teylers godgeleerd genootschap. Nieuwe Serie. Vijfde Deel. 215 pages. Harlem 1876.

[2] La date de clôture du concours était le 31 décembre 1874.

Disons tout de suite que M. Nestle a examiné seulement les noms d'hommes et non pas les noms de lieux. Ces derniers pourraient faire l'objet d'un autre travail non moins utile et M. Nestle serait très bien placé pour exécuter cette tâche [1]. Disons encore que le présent volume n'a paru que deux ans après la clôture du concours. L'auteur a mis ce temps à profit pour perfectionner son travail au moyen de notes et d'appendices, dans lesquels il pousse même parfois un peu loin l'amour des détails. Il n'a pas pu toucher au texte même, d'où il résulte que parfois il revient dans un appendice sur un développement antérieur (comp. pag. 91), ce qui peut au premier abord dérouter le lecteur. Mais ce défaut n'est pas du fait de l'auteur, il est inhérent au caractère même de la publication. Les concours ont encore un autre inconvénient, la hâte qu'ils entraînent, et M. Nestle n'a pas eu le temps de faire court : il y a dans son livre, à plusieurs reprises, des longueurs, des répétitions, des récapitulations superflues.

Dans son introduction, l'auteur expose en quelques pages l'histoire de l'*onomatologie* hébraïque, depuis les étymologies de la Genèse jusqu'à l'important ouvrage de *Matth. Hiller* (Onomasticon sacrum ou Sefer schemoth, 1706). Puis il caractérise en quelques mots l'état actuel de la question. Un second paragraphe traite des noms propres chez les peuples sémitiques en général, et dans un troisième l'auteur nous expose sa méthode et nous montre son but qui consiste à répondre aux deux questions suivantes :

1. *Quels noms de Dieu les Israélites ont-ils employés pour former leurs noms propres dans les diverses périodes de leur histoire ?*

2. *Quelles sont les données fournies sur le développement de l'idée de Dieu chez les Israélites par les mots combinés avec les noms de Dieu dans la composition des noms propres ?*

Dans sa première partie (pag. 26-145), M. Nestle s'attache à répondre à la première de ces deux questions. Nous avons lu et relu ces pages avec intérêt et profit, mais avec un embarras croissant : il est en effet impossible de se dissimuler que l'auteur a momentanément oublié que ses recherches avaient pour but restreint les

[1] Ce qui serait non moins nécessaire, ce serait une bonne *concordance* des noms propres de l'Ancien Testament. Il vient bien de paraître un ouvrage de ce genre sous le titre de *Concordantiæ nominum propriorum quæ in libris sacris continentur*, par G. et A. Brecher. (Francfort sur le Mein 1876.) Mais à en juger par la critique de M. Mühlau, dans la *Theologische Literaturzeitung* (18 août 1877), cette concordance serait très loin de réaliser les desiderata des hébraïsants.

noms de Dieu dans les noms propres ; il s'est placé plus haut, il a examiné les noms de Dieu en eux-mêmes. De là, dans cette première partie des développements fort intéressants, mais déplacés ici, sur l'origine et la signification des noms : *El*, *El Schaddaï*, *El Eljôn*, *Jahvé ;* de là encore une ambiguïté dans la division adoptée, qui n'est ni strictement historique, ni strictement pragmatique.

Nous avons donc successivement trois chapitres, dont le premier est intitulé *El Schaddaï*, et étudie les noms propres composés de *El* et de *El Schaddaï*. Nous y trouvons d'abord un aperçu général sur le nom de El chez les différents peuples sémitiques, recherche qui se termine par la question suivante : *El* est-il la désignation d'un Dieu particulier ou bien est-ce une appellation générale de la divinité (ou des divinités) ? M. Nestle ne se prononce pas pour l'une ou l'autre de ces alternatives, il croit plutôt que les deux cas sont simultanément vrais : le même mot chez le même peuple servait à désigner le Dieu suprême et à exprimer la notion générale de Dieu [1]. (Pag. 43.) De même M. Nestle nous donne des détails sur *El Schaddaï*, qui selon lui signifie le Puissant dans le sens du guerrier, du victorieux, de Celui qui fait triompher son peuple. Il préfère cette signification à celle de Puissant dans les forces de la nature. Reste à savoir si ce dernier sens ne serait pas le plus ancien et celui de M. Nestle un sens postérieur, plus approprié, il est vrai, aux récits du Pentateuque que le sens primitif.

Ce nom d'*El Schaddaï* ou plus exactement de *Schaddaï* ne se trouve que dans peu de noms propres israélites et, chose curieuse, uniquement dans les catalogues de noms propres du livre des Nombres [2]. Ces catalogues (Nomb. I; X; XXXIV) sont très importants ; M. Nestle y a découvert d'intéressantes particularités, ainsi sur l'emploi du mot *Çour* (Rocher) comme désignation de Dieu, emploi qui ne se retrouve guère ailleurs sauf dans les Psaumes ; puis sur l'emploi du mot *'am* (peuple), etc. Un tableau placé à la fin du volume donne une liste complète (alphabétique) de ces noms cités dans les Nombres. (Pag. 202.)

Passant aux composés du mot *El*, M. Nestle traite en particulier du mot si important *Israël*, dont il n'hésite pas à admettre (contre M. Redslob) l'origine fort ancienne et l'application première à une personne, non pas à un peuple.

[1] Les noms propres himyarites jouent un grand rôle dans cette question.

[2] Il n'existe pas, dans l'Ancien Testament, de nom propre formé au moyen de 'Eljôn.

Un second chapitre nous amène à *Jahvé*. L'Ancien Testament renferme environ cent quatre-vingt-dix noms composés au moyen du tétragramme. A l'époque des Rois ces noms sont extrêmement répandus. (Voyez par exemple la liste des rois de Juda depuis Josaphat). Remontant dans l'histoire, on trouve encore plusieurs noms de ce genre à l'époque des Juges [1], mais à l'époque mosaïque on ne rencontre que le nom très énigmatique de la mère de Moïse *Jochebed* et celui de *Josué*. Ensuite, M. Nestle entreprend une recherche consciencieuse sur l'origine et la signification du nom de Jahvé. Cette recherche conclut en faveur de l'opinion de M. de Lagarde, mais elle se poursuit encore dans un appendice, où se trouve exposée en grand détail l'opinion de M. W. Robertson Smith (Aberdeen) sous l'influence de laquelle M. Nestle avoue être actuellement.

Le troisième chapitre est intitulé *El, Jahvé, Elohim*. Ce titre suffit à montrer combien la question des noms de Dieu a préoccupé notre auteur au détriment de sa tâche plus modeste, car *Elohim* n'a servi à composer aucun nom propre. L'objet de ce chapitre est de montrer *El*, *Jahvé*, *Elohim* devenus à peu près synonymes, à peu près mais non pas complétement, comme le prouve le changement de nom du roi *Eljakim-Jehojakim* [2]. (2 Rois XXIII, 34; comp. 2 Chron. XXXVI, 4.)

Un second paragraphe du même chapitre est consacré à l'étude des noms propres composés au moyen des noms de divinités étrangères; cette recherche, qui aurait dû former une partie à part, se trouve, on ne sait trop pourquoi ni comment, introduite comme subdivision dans ce troisième chapitre qui n'a déjà pas lui-même une raison d'être suffisante.

Il se peut qu'il y ait eu une influence égyptienne sur quelques

[1] M. Nestle estime avec raison qu'il y a lieu de faire abstraction, pour les époques reculées, des noms propres dérivés de Jahvé et qui se trouvent consignés dans les tabelles généalogiques des Chroniques. Ces noms peuvent, en effet, avoir subi des changements, du fait de la tradition, d'un écrivain ou d'un simple copiste.

[2] Un tableau, placé à la fin du volume, donne la liste de tous les noms propres de l'Ancien Testament, composés au moyen de *El* ou de *Jahvé*, et qui se présentent sous deux formes, inverses l'une de l'autre, comme *Jonathan* et *Nethanja*, *Elhanan* et *Hanan'el*. Pourquoi le nom de 'Uzzijja se trouve-t-il adjoint à 'Azarja? Le fait qu'un roi de Juda a porté ces deux noms n'a rien à faire ici où il s'agit d'étymologie, et M. Nestle n'a pas réuni 'Uzzi'el et 'Azar'el.

noms propres du Pentateuque, par exemple *Jochebed, Poutiel, Hour, Ahira'*. Mais bien plus importants sont les noms dérivés de divinités cananéennes. Il est intéressant de remarquer que le nom si répandu d'*Astarté* n'a servi à composer aucun nom propre israélite ; il en est de même des autres divinités féminines, excepté peut-être *'Anat*. La principale question se pose à propos du nom de *Baal*, qui a servi à former plusieurs noms propres à l'époque des Juges et des premiers rois : *Jeroub-Baal* (Gédéon), *Merib-Baal* (Méribboschet), *Esch-Baal* (Ischboschet). Comparez aussi le passage Osée II, 18, 19.

Baal était-il un des noms de Jahvé ou bien ce nom représente-t-il une autre divinité adorée par les Israélites ? M. Nestle se prononce pour la seconde alternative, quoique, à notre avis, les raisons que lui-même allègue en faveur de la première soient beaucoup plus concluantes.

Ce chapitre se termine par quelques lignes consacrées aux noms comme *Nathan*, *Baruch*, *Giddel*, qui sont des abréviations et sont pour la plupart de date postérieure. Puis vient un appendice, qui donne un aperçu sur la littérature des dernières années, non pas sur les noms propres, mais sur les noms de Dieu ; il renferme entre autres une critique de l'ouvrage de M. Goldziher [1], et oppose à la série historique proposée par ce dernier : *El*, *Elohim*, *Jahvé*, la série historique : *El*, *Jahvé*, *Elohim*, appuyée par des arguments de grande valeur. Notons en passant et avec satisfaction une revendication énergique en faveur de Moïse et d'Elie (pag. 128, 145) et de leur rôle considérable dans l'histoire de la religion israélite. On est peut-être trop porté de nos jours à les déprécier au profit des prophètes postérieurs.

Au commencement de sa seconde partie (pag. 146-198) M. Nestle récapitule comme suit ses principaux résultats [2] :

1. Les listes de noms propres du livre des Nombres confirment le fait établi dans le Pentateuque, que Dieu était adoré sous le nom d'*El Schaddaï* dans l'époque pré-mosaïque.

2. *El* et *Jahvé* sont à très peu de chose près les seuls noms de Dieu employés dans la composition des noms propres.

[1] *Ignaz Goldziher, der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung*. Leipzig 1876. Il a paru récemment une traduction anglaise de cet ouvrage.

[2] Nous disons à dessein les « principaux » résultats, car il va sans dire que beaucoup d'autres faits de détail ont été mis en relief dans les pages qui précèdent.

3. A partir de Samuel et de David, les noms composés au moyen de *Jahvé* deviennent excessivement fréquents.

Ce dernier fait, et plus particulièrement l'étude des noms propres qui se trouvent dans le livre de Jérémie [1], servent à réfuter l'opinion de M. Kuenen, d'après laquelle, jusqu'à l'exil, la grande majorité des Israélites aurait été idolâtre.

Après ce préambule, l'auteur attaque son sujet proprement dit : Qu'est-ce que les mots (substantifs ou verbes) adjoints aux noms de Dieu dans la composition des noms propres nous apprennent sur la notion de Dieu dans la religion israélite [2]? Ce Dieu est-il un Dieu de la nature ou bien un Dieu actif dans la sphère morale et dans l'histoire? Cette dernière alternative est évidemment la vraie, car à peine trouve-t-on un ou deux noms propres où le nom de Dieu soit associé à la désignation d'un phénomène naturel [3], tandis que les noms qui nous montrent Dieu agissant (sauvant, rachetant, donnant, exauçant, se souvenant, etc.) sont très fréquents.

Mais que signifient les noms qui affirment la royauté de Dieu, comme *Malkijja*, *Malkîel*, *Elimélech*, sans parler des composés comme *Abimélech* [4]? Les noms ainsi formés se retrouvent chez les Phéniciens et les Assyriens, il faut leur attribuer une origine sémitique générale, et renoncer à y trouver la royauté théocratique israélite. M. Nestle transporte donc cette royauté de Dieu, attestée dans ces noms, dans le domaine naturel, il s'agit de la royauté dans les cieux, dans l'univers. Nous ne croyons pas que cette conclusion

[1] Ces noms se trouvent classés alphabétiquement dans un tableau à la fin du volume.

[2] S'il s'agissait de toute autre religion, il y aurait peut-être lieu de quereller notre auteur sur l'emploi exclusif des mots « notion de Dieu » au lieu d'une expression plus large. Mais il est vrai que, pour les Israélites, toute la dogmatique se résume dans la théologie, au sens le plus étroit de ce mot.

[3] Même à supposer que le nom de *'Ananja* vienne du mot *'anan*, nuée, il ne s'en suit pas qu'il faille y voir le Dieu de la pluie. La nuée a son rôle dans l'histoire religieuse d'Israël : voyez par exemple la nuée pendant le séjour au désert, et la nuée qui remplit le tabernacle et le temple.

[4] Nous devons dire ici quelques mots sur la manière dont M. Nestle interprète les noms composés, manière qui nous paraît juste. Si le mot est formé de deux substantifs (ou d'un substantif et d'un adjectif), il l'envisage comme une phrase, avec sujet et attribut reliés par le verbe être. Ainsi : *Malkijja*, Dieu est roi, et non pas roi de Dieu; ainsi encore :

soit juste, elle contredit ce que M. Nestle a lui-même établi plus haut. Sans vouloir exagérer la notion théocratique chez les Sémites en général, on peut leur attribuer hardiment la notion de la royauté de Dieu sur son peuple, ou si l'on veut la royauté de tel ou tel dieu sur tel ou tel pays, telle ou telle peuplade [1]. C'est du reste à un résultat analogue que M. Nestle arrive lui-même dans l'étude des mots dérivés de *ab* (père), où ce mot, pris comme qualification de Dieu ou même comme nom de Dieu, indique une paternité de Dieu vis-à-vis d'Israël. Toutefois l'application de ce titre de père à Dieu soulève de grandes difficultés, qui se compliquent encore quand on voit le mot de frère (*aχ*) jouer à peu près le même rôle (*Aχijja*, *Joaχ*); M. Nestle renonce à résoudre ces difficultés et se contente d'émettre quelques conjectures.

L'ouvrage se termine par une série d'observations de détail sur diverses autres idées religieuses exprimées dans les noms propres. Suivent les trois tableaux que nous avons mentionnés et trois registres très complets.

Le lecteur sera peut-être frappé de voir qu'en somme notre auteur nous conduit plus souvent à des résultats négatifs qu'à des affirmations tranchées. Pesant soigneusement le pour et le contre, il ne se prononce que rarement et ne craint pas (nous lui en savons gré) de dire franchement *non liquet* [2]. Ces scrupules, cette exactitude consciencieuse sont une qualité précieuse pour des investigations de ce genre et si les conclusions font un peu défaut, le jugement sain montré par l'auteur et l'abondance des matériaux qu'il a

Elimélech, Dieu est roi, et non pas Dieu du roi. Si le mot est composé d'un substantif et d'un verbe, le substantif est sujet du verbe. Ainsi : *Seraja*, Dieu combat, et non pas : il (?) combat pour Dieu, ou même : contre Dieu. Quant à l'*i* qui sépare souvent les deux parties du mot composé, M. Nestle le considère comme purement euphonique. Il ne veut pas y voir le pronom de la première personne du singulier. (Voy. pag. 81, note 1; pag. 129, note 1; pag. 182.) Mais nous aurions voulu qu'il traitât plus à fond cette question qui a bien son importance, et surtout qu'il n'y touchât pas souvent d'un air hésitant. (Pag. 128, 155.)

[1] L'Islam n'est pas ce qu'on est convenu d'appeler une théocratie au sens israélite du mot, et pourtant Dieu est constamment appelé *al-Malik*, le roi.

[2] Quelquefois, par excès de zèle, il signale certains rapprochements bizarres qui ne lui ont pas échappé, mais d'où l'on ne peut rien tirer de positif. Voy. pag. 78, note 1; pag. 155.

rassemblés font de ce livre un ouvrage utile, qui, nous l'espérons, sera suivi de beaucoup d'autres de la même main [1].

LUCIÉN GAUTIER.

E. SCHURER. — HISTOIRE DE L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE DU NOUVEAU TESTAMENT.

Cet ouvrage n'est pas une vie de Jésus; ce n'est pas non plus un recueil de documents sur cette vie, un dossier complet et tout formé pour qui voudrait l'écrire. L'auteur reprend les choses de plus haut: avant d'écrire une histoire, avant même de rassembler les documents propres de cette histoire, il faut connaître le milieu dans lequel elle s'est produite. C'est un travail de ce genre qu'a entrepris pour l'histoire des origines du christianisme, M. Schürer, professeur de théologie à l'université de Leipzig. Son livre a pour titre: *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte* [2], dénomination difficile à faire passer en français; presque pour chaque mot il faut recourir à une phrase et même à une périphrase. La *Revue de théologie* de Lausanne traduit: Histoire de l'époque contemporaine du Nouveau Testament (1877, N° 1, pag. 145); elle rend bien le titre allemand, en faisant comprendre qu'il a besoin d'un commentaire.

Lehrbuch désigne un ouvrage qui ne vise pas au mérite littéraire, mais qui condense dans un espace aussi limité que possible, la plus grande quantité de faits positifs et bien établis.

Le mot de *neutestamentliche Zeitgeschichte* a été introduit dans la littérature théologique en tête des leçons de Schneckenburger, publiées après sa mort en 1862. Il a été aussi employée par *Hausrath* en 1868. M. Schürer ne suit exactement les traces de l'un ni de l'autre de ces deux auteurs. Le premier définit sa discipline: « l'histoire du temps dans lequel se placent les événements racontés par le Nouveau Testament » et M. Schürer s'approprie cette idée; mais il s'écarte de son prédécesseur quant aux limites de son domaine; au lieu de décrire l'état du monde païen, et l'état du monde juif, il se renferme dans le judaïsme, estimant que, si la connaissance du monde

[1] A l'occasion du jubilé de l'université de Tubingue, M. Nestle vient de rééditer la grammaire hébraïque de *Conrad Pellican*, composée à Tubingue, en 1501, et imprimée à Strasbourg en 1504. (*Conradi Pellicani de modo legendi et intelligendi Hebræum.*) — X pages et 39 planches photolithographiées. Tubingue 1877.

[2] Leipzig, J. C. Hinrichs, 1874, pag. 198.

païen est nécessaire pour comprendre les développements ultérieurs du christianisme, le monde juif est seul la base et le milieu du christianisme à son origine.

Hausrath dépasse encore plus le patron adopté par notre auteur, car il donne une histoire proprement dite de Jésus et des apôtres.

M. Schürer veut réunir toutes les données nécessaires pour qu'on soit en état de placer les faits rapportés par le Nouveau Testament dans leur milieu historique et religieux, et de les aborder en historien. Il se place au point de vue de tout homme instruit et réfléchi qui, aujourd'hui, entraîné par le mouvement général, veut avoir une peinture coordonnée, vivante et historique de ces faits qu'on n'a longtemps étudiés que dans un but d'édification immédiate ; il lui donne les connaissances qui feront de lui, autant que faire se peut, un contemporain du Sauveur.

Cet ouvrage est très actuel ; il répond à un besoin actuel et légitime. La piété chrétienne dans son ensemble, celle des individus et surtout celle de l'église entière doit être à la fois mystique et historique : elle est, dans son essence une communion avec le Christ glorifié, une vie cachée avec Christ en Dieu, mais dans le monde où nous sommes, cette communion spirituelle est une foi, c'est-à-dire une connaissance intuitive, et nous ne pouvons pas vivre seulement d'une telle connaissance; il nous faut aussi une science détaillée et rigoureuse qui ne peut être demandée qu'à l'histoire. L'histoire rend la foi éclairée, de même que la foi rend la critique clairvoyante. Il faut, aujourd'hui, lire l'Ecriture avec le désir et le dessein d'acquérir une vue historique des faits dans lesquels Dieu s'est révélé. Négliger cette tâche, c'est faire bon marché de la providence de Dieu qui a voulu que le Christ non-seulement devînt un homme, mais un Juif dont la vie entière s'est passée dans les limites du territoire juif.

L'ouvrage de M. Schürer est donc fort bien venu pour les théologiens, et pour ceux qui désirent se tenir à la hauteur des devoirs intellectuels imposés par sa religion même, au chrétien qui pense.

On comprendra facilement qu'un tel ouvrage ne soit pas à proprement parler une histoire, puisqu'il y manque le centre même des événements et par suite l'unité, l'intérêt, la chaleur, qui dépendent de ce centre. Nous avons devant nous une série de monographies, toutes intéressantes, et très remplies de faits, mais non pas un récit suivi. C'est dire que le procédé de l'analyse n'est pas applicable ici : il n'y a pas là de grandes lignes, d'idées mères, ce sont des faits dont le mérite est dans leur nombre, et leur exactitude. Aussi je pense

bien faire, après avoir relevé ce caractère du livre, en indiquant brièvement les sujets traités, puis en entrant dans des détails un peu plus circonstanciés sur un de ses chapitres.

Une *introduction* développée renferme surtout une description soignée des sources employées par l'auteur et indiquées à quiconque veut en savoir davantage. Outre le Nouveau Testament, c'est une série d'écrits analysés plus tard dans le corps de l'ouvrage : d'une part le livre d'Enoch, le quatrième livre d'Esdras, l'*Assumptio Mosis* l'Apocalypse de Baruch, le *Psalterium Salomonis*, les anciens Targums (Onkelos et Jonathan) et le livre des Jubilés; d'autre part la Traduction des LXX, la sagesse de Salomon, les oracles Sibyllins, le quatrième livre des Maccabées, et les ouvrages de Philon.

D'autres écrits sont résumés ici à part; ce sont les deux livres des Maccabées, les œuvres de Josèphe (περι τοῦ Ιουδαϊκοῦ πολέμου ; Ιουδαϊκη Αρχαιολογία ; autobiographie ; contre Apion), puisla tradition rabbinique, à savoir le Talmud (Mischna et Gemara), les Midrasch, et quelques œuvres historiques. On trouve là une vingtaine de pages pleines de renseignements positifs sur le contenu de ces livres, sur la Halacha, partie légale, et la Haggada, partie plus pratique et édifiante des documents rabbiniques.

La Mischna est pour la vie spirituelle des juifs et Josèphe pour la vie politique du temps, la source indispensable.

Les auteurs grecs et latins à consulter sont aussi énumérés.

Après l'introduction viennent deux parties à peu près égales : la première contenant l'*histoire politique* de la Palestine, la seconde décrivant la *vie intérieure* du peuple juif.

L'histoire commence en 175 avant Christ sous Antiochus Epiphane et se termine en 70 après Christ à la destruction du temple. Cet espace est partagé en deux périodes par la conquête de Pompée; dans l'une se trouvent les Hasmonéens, dans l'autre les Hérodes. On rencontre là une grande quantité de noms propres et de dates dont l'étude attentive rendrait vive et peut-être claire l'impression pénible que fait éprouver l'histoire du peuple juif pendant les dernières années de sa vie nationale. Il est impossible de s'arrêter sur cette partie, il n'y a pas matière à résumé. — Un dernier paragraphe dépasse l'année 70 et raconte les derniers soulèvements des juifs dans la Cyrénaïque et l'Egypte sous Trajan, puis sous Hadrien en Palestine, autour de Barkochba.

La seconde partie intéresse plus facilement et peut être mise à profit par plus de lecteurs; elle est d'un grand secours pratique pour

illustrer les récits du Nouveau Testament. Elle renferme onze chapitres.

1. *Le pays et ses habitants.* Mélange et oppositions des nationalités ; importance relative des éléments juif et grec; les différences offertes par les provinces, la Judée étant proprement juive, la Sâmarie fortement mêlée de population originaire de Mésopotamie, la Galilée agricole, moins légaliste, mais tout aussi patriote que la Judée.

2. *Etat politique*, distinguant les villes à constitution hellénistique, c'est-à-dire les villes du littoral et de la Décapole, et le territoire proprement juif; établissant le rôle du sanhédrin et des grands prêtres.

3. *Les pharisiens et les sadducéens.* Plusieurs textes de Josèphe sont transcrits en entier. Les pharisiens forment le parti populaire et les sadducéens le parti sacerdotal et aristocratique ; ils diffèrent en outre par leur attitude vis-à-vis de la loi et par leur dogmatique.

4. *La science scripturaire* (Schriftgelehrsamkeit) expose l'autorité canonique des Saintes Ecritures, décrit l'activité des légistes dans le sanhédrin, la synagogue et l'école et reprend le sujet indiqué dans l'introduction sur la Halacha et la Haggadda, c'est-à-dire sur le contenu légal ou édifiant du Talmud; la Halacha étant étudiée dans l'école (Beth ha-Midrasch), la Haggadda dans la synagogue. Enfin vient une énumération des principaux chefs d'école, tirée d'un des 63 traités de la Mischna, et mentionnant la grande synagogue.

5. *Ecole et synagogue.*

6. *La vie sous la loi.* Tout le zèle dans la famille, l'école et la synagogue tendait à faire du peuple un peuple de la loi : on ne demandait pas: Ceci est-il bon? ou est-il mauvais? mais, est-ce dans la loi? Un des points les plus importants était le sabbat; aux brèves prescriptions du Pentateuque vint s'en ajouter un tel nombre qu'on vit se former une branche considérable de la science légale. On détermina quels travaux étaient interdits et on en fixa trente-neuf, dont chacun était précisé avec soin.

Plus importantes encore étaient les ordonnances multiples sur la pureté et l'impureté. Après avoir déterminé ce qui souille, il faut dire ce qui purifie; or toute eau n'est pas bonne pour cet usage ; il y a six espèces d'eau formant une hiérarchie dont les degrés les plus élevés ont des propriétés plus importantes ; ce sont : 1° l'eau des étangs, citernes, etc., l'eau qui ne coule pas. 2° l'eau de montagne qui coule encore; 3° l'eau puisée en quantité supérieure à quarante mesures; 4° l'eau d'une source peu abondante; 5° l'eau courante

minérale ou thermale; 6° l'eau de source pure. — Pour se rappeler ses devoirs, tout Israélite fidèle devait porter trois aide-mémoire: 1° les *Zizith* (dans le Nouveau Testament κράσπεδα,) franges bleues ou blanches placées aux quatre coins de son vêtement supérieur d'après Nomb. XV, 37 et suiv. et Deut. XXII, 12, 2° la *Mesusa*, petite boîte allongée suspendue aux portes des maisons et des chambres contenant un petit rouleau de parchemin. Sur ce parchemin étaient écrits en vingt-deux lignes les deux fragments Deut. VI, 4-9, sur l'amour pour Dieu et XI, 13-21, sur les bénédictions attachées à l'obéissance vis-à-vis des commandements de Dieu. 3. Les *Tefillin* dans le Nouveau Testament φυλακτήρια, petites capsules assujetties par des courroies sur la main ou sur la tête; elles renfermaient les deux passages de la Mesusa, et deux autres (Ex. XIII, 1-10 et 11-16) sur la Pâque et la rachat des premiers-nés.

La prière elle-même était réglementée; il y avait deux formules principales appelées Schma et Schmone-Esre. La première devait être récitée le matin et le soir par tout Israélite mâle et adulte; elle était formée par trois fragments, les deux passages de Deutéronome contenus dans la Mesusa et les Tefillin et Nomb. XV, 37-41 qui prescrit l'usage des Zizith et indique le but de cet usage. A cette récitation on ajoutait le matin trois bénédictions, deux prononcées avant, une après; le soir on ajoutait quatre bénédictions, deux avant et deux après.

Les Schmone-Esre étaient dix-huit actions de grâce que tout Israélite, homme, femme, enfant et esclave devait prononcer trois fois par jour, le matin, après-midi à l'heure de l'oblation et le soir. Le texte entier se trouve dans l'ouvrage que nous analysons. (Pag. 500 et 501.)

7. L'*Apocalyptique*. On entend par là cette littérature qui présente des perspectives d'avenir sous une forme énigmatique et qui a exercé sur le développement intérieur du peuple juif une influence considérable. Ces ouvrages sont destinés à répondre aux questions diverses que se pose la curiosité du cœur humain, et se donnent comme ayant une origine divine plus ou moins directe. Les porteurs de ces révélations sont des personnages de l'antiquité biblique, sauf à Alexandrie où c'est la sibylle antique. Ils exhortent à la patience et cherchent à la faciliter par l'annonce du prochain avénement du royaume de Dieu et de l'infaillible jugement exercé sur les impies. L'occasion de ces productions est d'ordinaire une époque de grandes souffrances. Un paragraphe particulier et souvent fort développé étudie

successivement les oracles sibyllins, le livre d'Enoch, l'*Assumptio Mosis*, l'Apocalypse de Baruch et le quatrième livre d'Esdras.

8. L'*espérance messianique* est exposée en deux parties, l'une historique, l'autre systématique ; nous y reviendrons.

9. Les *Esséniens*. C'est à dessein et pour s'opposer à l'erreur commune que l'auteur place ce chapitre à une si grande distance de celui qui traite des pharisiens et des sadducéens. Ces derniers représentent des partis politiques et religieux, les esséniens forment une véritable secte et presque un ordre monastique. Le chapitre décrit l'organisation de la communauté, ses mœurs et ses usages, sa théologie et sa philosophie; puis recherche la nature et l'origine de cette secte.

10. Le *judaïsme dans la dispersion;* en Syrie, en Egypte, en Grèce, en Italie; son organisation, sa position politique, sa vie spirituelle, (service divin, relation avec Jérusalem, littérature, traduction des LXX, Apocryphes de l'Ancien Testament), enfin sa propagande, les prosélytes.

11. *Philosophie juive*, surtout à Alexandrie. Quatrième livre des Maccabées, faussement attribué à Josèphe, sagesse de Salomon; tout particulièrement Philon, sa doctrine de Dieu, des intermédiaires, du Logos, de la création, son anthropologie et sa morale.

A ces chapitres il faut ajouter plusieurs suppléments sur le livre des Jubilés, et les anciens Targums, etc., et des tableaux généalogiques des Séleucides, des Hasmonéens et de la famille d'Hérode.

Revenons maintenant au chapitre qui traite de l'espérance messiasianique pour en exposer le contenu en entrant dans quelques détails et donner un spécimen de ces monographies très soignées.

L'espérance messianique est une partie essentielle du contenu des écrits apocalyptiques, et son importance exige qu'on l'expose à part. La question principale à ce propos est celle-ci: l'avenir meilleur décrit et attendu était-il, avant Jésus et de son temps, inséparable d'un Messie personnel? On a soutenu à plusieurs reprises que l'espérance messianique au sens étroit, c'est-à-dire l'attente d'un roi messianique était morte au temps de Jésus et qu'elle n'a repris vie que sous l'influence du christianisme. Telle est la thèse de Bruno Bauer, de Volkmar, ainsi que de Holtzmann. Ce dernier déclare que l'idée messianique entièrement éteinte dans les derniers siècle avant Christ fut reconstruite par l'activité des savants au moyen d'un travail purement littéraire. Cette nouvelle formation, dit-il, était en cours de développement à l'époque de Jésus, mais n'est arrivée à son cou-

ronnement qu'à l'époque chrétienne et sous l'action des idées chrétiennes. En tout cas l'idée messianique n'avait plus aucune place dans la conscience populaire parmi les contemporains du Christ. Une différence essentielle sépare l'idée scolastique postérieure, de l'idée prophétique primitive ; les prophètes n'attendent le Messie qu'après anéantissement des puissances hostiles accompli par Dieu lui-même ; d'après la dogmatique postérieure c'est le Messie qui paraît pour exercer un jugement en forme.

Holtzmann a pleinement raison de faire ressortir le caractère scolastique de l'idée messianique des derniers temps ; mais il n'a pas le droit de dire que cette idée était entièrement étrangère à la conscience populaire dans le premier siècle de notre ère. C'est contredire l'histoire évangélique, et il faut pour cela se défaire de témoignages positifs, par exemple d'Enoch, des oracles sibyllins, et de Philon. La vérité est que la reconstruction savante de l'idée messianique a commencé longtemps avant le Christ et que de son temps l'espérance du Messie était déjà rentrée dans la conscience vivante du peuple.

Une influence profonde a été exercée sur la formation de l'idée messianique par les prédictions de *Daniel* qui datent de 167-165 avant Christ. Ces prédictions faites pendant les persécutions d'Antiochus-Epiphane, annoncent une délivrance. Dieu lui-même détruira les empires du monde et constituera le règne des saints du Très-Haut. Ce livre ne renferme rien pour ni contre le Messie personnel. Le Fils d'homme n'est pas le Messie, c'est l'emblème du peuple des saints, comme les animaux sont les emblèmes des puissances du monde; sa venue du ciel par opposition à la sortie de la mer indique l'origine divine du peuple des saints. Le point caractéristique de l'espérance de Daniel, c'est l'empire universel des saints ; à cela s'ajoute la première affirmation claire et précise d'une résurrection corporelle.

Il y a peu dans les *Apocryphes de l'Ancien Testament*, mais ce silence ne donne pas matière à argument, car ces écrits sont de nature historique et didactique et non prophétique. Toutefois on y trouve le retour des Israélites dispersés, la conversion des païens, la durée éternelle de la nation juive et même l'idée de la royauté éternelle de la maison de David. Le juste de la sagesse de Salomon n'est pas le Messie. Dans les plus anciennes *sibylles juives*, vers 140 avant Christ, le courant de la prédiction messianique coule avec abondance. Tout un fragment (III, 784-786) est messianique; les rois païens attaquent le peuple de Dieu, mais ils sont anéantis; les enfants de Dieu vivent

dans la paix, ce spectacle entraîne les peuples païens à venir adorer Dieu, qui établit un empire éternel sur tous les hommes. C'est là le point important ; le roi messianique n'est mentionné que brièvement au commencement, mais il est supposé par la description subséquente.

Le *livre d'Enoch* (dernier tiers du second siècle avant Christ) contient relativement peu; l'auteur attend un dernier assaut de la puissance païenne (c'est-à-dire syrienne) repoussé par Dieu ; un jugement suit; les anges déchus et les Israélites infidèles sont jetés dans l'abîme, une nouvelle Jérusalem est édifiée par Dieu, où les Israélites pieux habitent et reçoivent les hommages des païens. Puis paraît le Messie, sous l'image d'un taureau blanc; tous les païens l'invoquent et se tournent vers Dieu.

Le *psautier de Salomon* paru à l'époque de Pompée (63-48 avant Christ), peint le roi messianique avec des couleurs plus vives et des contours plus nets; il insiste à la fois sur ces deux points: la royauté de Dieu lui-même et la perpétuité de la royauté de la maison de David. Il ne faut donc pas raisonner comme si l'une de ces idées excluait nécessairement l'autre. La domination païenne des Romains et la tendance sadducéenne des Hasmonéens ne laissaient d'espérance que dans un roi davidique suscité par Dieu pour détruire les ennemis d'Israël et purifier Jérusalem des païens. C'est un roi juste, enseigné de Dieu, c'est l'Oint du Seigneur (χριστὸς κυρίου), il est fort par l'esprit de Dieu, et pur de tout péché.

Un *fragment sibyllin* postérieur, occasionné par la domination violente d'Antoine et de Cléopâtre en Egypte, annonce l'avénement du royaume de Dieu et la venue d'un saint roi qui régnera éternellement sur tout pays (Ἥξει δ'ἁγνὸς ἄναξ, πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων εἰς αἰῶνας πάντας.) Ici encore la royauté de Dieu s'unit à celle d'un Messie personnel.

Les *discours figurés du livre d'Enoch* font ressortir le caractère surhumain du roi messianique, déjà sensible dans les Psaumes messianiques. Le « fils de l'homme » de Daniel est désigné comme le Messie, et sa venue du ciel caractérisée comme préexistence. Malheureusement l'époque de ces discours est très incertaine.

L'*Assomptio Mosis*, parue à peu près au commencement de notre ère, prédit l'avénement du royaume de Dieu en termes émus. L'absence de toute mention du Messie vient peut être de ce que l'auteur étant du parti des zélotes a pour idéal un état démocratique et non monarchique.

Le *livre des jubilés* annonce pour Israël un temps de joie et un empire uniuersel.

Le témoignage des sibylles, du livre d'Enoch et surtout des Psaumes de Salomon est suffisant pour établir que l'attente d'un Messie personnel était rien moins qu'éteinte dans les derniers siècles avant Jésus-Christ.

Les *Targums* d'*Onkelos et Jonathan* confirmeraient ce résultat si on était sûr de la date de leur composition.

Philon du moins est une autorité certainement antérieure à Christ, et dans deux de ses écrits il touche l'espérance messianique. Dans le premier passage (de exsecrationibus, § 8-9), il exprime l'espérance que tous les Israélites fidèles seront réunis dans la terre-sainte. Dans le second (de præmiis et pœnis, § 15 et suiv.) il décrit l'âge de bonheur et de paix qui suivra la conversion des hommes à Dieu. Les bêtes féroces seront domptées, la paix régnera parmi les hommes, la richesse et l'aisance seront générales. Tout ennemi de la paix sera détruit; un homme sortira, dit-il, d'après Nomb. XXIV, 7, dans les LXX, qui entrera en campagne, fera la guerre et dominera des nations grandes et nombreuses.

Dans le Nouveau Testament la question de Jean-Baptiste à Jésus, la confession de Pierre et les acclamations de la foule le jour des Rameaux attestent l'état de la conscience populaire à ce moment.

Après Jésus-Christ les grands mouvements nationaux de 44 à 66 montrent assez avec quelle agitation on attendait l'intervention de Dieu ; Josèphe déclare que l'espérance messianique était un des plus puissants leviers pour soulever le peuple contre Rome, et il ne craint pas d'appliquer lui-même les prophéties à Vespasien.

Après la destruction du temple, dans les dernières années du premier siècle, la même préoccupation se fait jour dans les Apocalypses de Baruch et d'Esdras.

L'*Apocalypse de Baruch* décrit la fin du monde: avant tout des troubles universels et terribles, des luttes, le triomphe des impies ; puis l'apparition du Messie qui donne aux uns la vie, aux autres la mort, et ouvre un âge de bonheur et de prospérité ; là trouve place le cep aux mille grappes de mille grains. Après ce temps écoulé, tous les morts ressuscitent et sont jugés, les impies sont livrés aux tourments, les justes sont transformés dans leurs corps qui deviennent lumineux.

Le *quatrième livre d'Esdras* offre à peu près les mêmes traits ; le Messie demeure quatre cents ans sur la terre, puis il meurt avec tous

les hommes. Le monde reste sept jours dans un calme de mort, après lesquels un monde nouveau apparaîtra; les morts ressusciteront et le Très-Haut les jugera.

Le *Schmone-Esre*, la prière quotidienne dont il a été question plus haut et qui a reçu sa forme actuelle vers 100 après Christ renferme plusieurs demandes d'un caractère messianique.

Si on veut dresser un tableau systématique de la dogmatique messianique il faut mettre à la base du système les données des Apocalypses de Baruch et d'Esdras où l'attente eschatologiqne reçoit sa forme achevée.

Voici quels sont les scènes successives de ce drame:

1° *La dernière oppression et le dernier trouble.* La délivrance est immédiatement précédée d'un redoublement de douleurs; ce sont des signes extraordinaires, du bois qui laisse écouler du sang, des pierres qui parlent, puis des querelles dans les familles, la victoire des impies et des pécheurs, des guerres, des tremblements de terre.

2° *Elie apparaît comme précurseur.*

3° Le *Messie arrive*, il exerce le jugement, son nom est l'Oint, le Messie; dans le livre d'Enoch il s'appelle le Fils de l'homme et l'Elu. Rarement il est désigné par le nom de Fils de Dieu, et une seule fois le Fils de la femme. Il doit sortir de la famille de David et de Bethléem.

L'incertitude sur la date des sources ne permet pas d'affirmer que la préexistence ait été assignée au Messie avant Jésus-Christ, mais il faut remarquer que s'il est un souverain humain, il possède cependant des dons et des forces qui viennent de Dieu. Il est juste, sans péché, doué par le Saint-Esprit de puissance, de sagesse, de justice. Un caractère surhumain et la préexistence lui sont positivement attribués dans le livre d'Enoch et dans le quatrième d'Esdras : il était choisi et caché avant que le monde eût été créé.

4° *Dernier assaut des puissances hostiles.*

5° *Anéantissement de ces puissances* par Dieu et par le Messie à la fois.

6° *Renouvellement de Jérusalem*, purification de l'ancienne Jérusalem ou apparition d'une Jérusalem céleste qui s'installe en Palestine.

7° *Ressemblement des Israélites dispersés.*

8° *Le royaume glorieux en Palestine*, exercé par le Messie et par Dieu, caractérisé par la domination sur le monde, la paix, la joie, et la sainteté. Tantôt l'eschatologie s'arrête là, tantôt ce royaume glorieux a une fin, et d'autres périodes suivent qui sont:

9° *Renouvellement du monde.* Le monde à venir ὁ αἰὼν ὁ μέλλων ou ὁ ἐρχόμενος est distinct du αἰὼν οὗτος. Selon les uns il paraît en même temps que l'âge de Messie, selon les autres après qu'il s'est écoulé; c'est cette dernière idée qui a prévalu dans la théologie postérieure.

10° *Résurrection universelle.* Dans l'idée pharisaïque les justes seuls ressuscitent, pour les autres tous reviennent à la vie.

11° *Jugement dernier. Bonheur éternel ou condamnation.* Quant aux souffrances du Messie, on peut dire qu'aucun des écrits dont il vient d'être question n'en parle, mais le Talmud les mentionne souvent, et le juif de Justin Martyr admet un Messie souffrant. Si l'idée des souf frances expiatoires d'après Esaïe LIII, n'est pas étrangère au Talmud ni à Justin, le judaïsme en général n'a jamais été favorable à cette conception, comme le prouvent d'ailleurs les données du Nouveau Testament.

Je n'ai pu que donner des détails secs et présenter une vue très sommaire de cet ouvrage, j'espère cependant avoir fait comprendre qu'il renferme une somme considérable de faits, pas toujours connus ni même bien faciles à retrouver ailleurs et cependant très nécessaires à la connaissance historique du Nouveau Testament.

ERNEST MARTIN, lic. théol.

F. GODET. — ETUDES BIBLIQUES. NOUVEAU TESTAMENT [1].

Avoir trois éditions en trois ans pour un livre d'études bibliques, en fin de compte de théologie, c'est un succès inespéré, une preuve évidente que le savant et pieux théologien de Neuchâtel répond à de nombreux besoins et satisfait selon toute apparence notre public religieux. C'est à lui, en effet, que s'adresse l'auteur plus encore qu'aux théologiens de profession et il faut le dire, M. Godet a su trouver la note convenable. Il sait admirablement grouper les faits, les présenter sous un jour agréable et captivant. D'ailleurs, le point de vue théologique du professeur, qui est celui d'un conservatisme de bon aloi, est fait pour plaire dans le milieu où nous vivons. Pas de thèses trop hardies, en apparence du moins, rien qui sorte des faits généralement admis et l'ensemble de chaque sujet formant un tableau clair, compréhensible, c'est plus qu'il n'en faut pour réussir en ces matières et pour satisfaire aux exigences de bienveillants lecteurs.

[1] *Etudes bibliques.* — Deuxième série : Nouveau Testament. 3me édition. — Paris, Sandoz et Fischbacher. 1 vol. in-8.

A peine le rejet de la *seconde de Pierre* pourrait-il chez les plus sévères exciter quelque méfiance et être taxé d'une trop grande audace.

L'étude sur l'*Origine de nos quatre évangiles* qui ouvre le volume se borne à confirmer les données traditionnelles sur ces documents et détermine d'une manière intéressante le but et le caractère de chacun d'eux. Les *Logia* de Matthieu constituent le fond du premier synoptique, composé vers l'an 65. Marc est plus jeune d'une année et Luc serait de l'an 63. Contrairement à l'opinion la plus accréditée, le troisième évangile serait au fond le plus ancien.

La seconde étude sur la personne de Christ est peut-être la plus intéressante de toutes. M. Godet y développe la fameuse théorie christologique de la *Kénose* avec toutes les qualités et tous les défauts de cette conception. L'*Œuvre de Jésus-Christ* est divisée en œuvre *pour nous* et œuvre *en nous*. Dans cette dernière partie, la *sanctification* du chrétien est traitée d'une façon originale et féconde en enseignements. C'est un complément ajouté à la doctrine protestante de la justification, et, comme le dit l'auteur lui-même, ces pages écrites *avant le réveil d'Oxford* expriment très bien ce qu'il y avait de vrai dans ce mouvement maintenant arrêté. Enfin, une étude sur les *quatre principaux apôtres*, où l'on cherche à montrer l'unité profonde qui doit avoir existé entre ces premiers docteurs chrétiens, surtout Jacques et Paul, et un *Essai sur l'Apocalypse* terminent le volume. Dans l'interprétation de ce dernier livre, le professeur de Neuchâtel suit une voie moyenne entre la méthode traditionnelle et la méthode historique. « Les intuitions du prophète, nous dit-il, ne se sont pas égarées un seul instant dans le domaine de l'histoire politique ; elles se rapportent uniquement aux grandes luttes qui constituent la marche religieuse de l'humanité. » C'est sur cette base que d'une manière très modérée il applique les tableaux apocalyptiques aux phases diverses du développement du règne de Dieu. En fait de détail, relevons l'interprétation du chiffre de la bête : 666 serait le signe figuratif du *messie de Satan* qui veut se substituer à Christ. « Il faut remarquer ici que ces trois lettres grecques χξς (qui figurent le nombre indiqué) offrent une particularité que ne reproduit point notre écriture chiffrée. La première lettre χ, qui équivaut à 600, la troisième ς, dont la valeur est 6, sont en grec la représentation abrégée du nom de Christ (*Christos*) ; celle du milieu ξ, qui, comme chiffre, vaut 60, est, par sa forme et le son sifflant qu'elle représente, l'emblême du serpent. Or, comme le nom que Jean donne le plus ordinairement à Satan, dans l'Apocalypse, est celui de *serpent ancien*,

en allusion au récit de la tentation dans le troisième chapitre de la Genèse, on est naturellement conduit à voir dans ces trois lettres ainsi disposées le signe figuratif du *messie de Satan*, qui veut se substituer à Jésus appelé le Christ. »

M. Godet ne s'étonnera pas, sans doute, si plusieurs de ses lecteurs préfèrent encore à son système l'interprétation historique du chiffre 666 et y voient le nom de Néron, incarnation de l'antéchrist. Il ne s'étonnera pas non plus si nous disons que plusieurs des affirmations présentées dans ce volume demanderaient à être précisées et appuyées davantage. Si l'on voulait discuter, il y aurait ample matière. Mais quoi qu'il en soit et quelque jugement qu'on puisse porter sur les opinions émises ou défendues dans ces pages, personne ne contestera à l'éminent théologien de la Suisse française les aptitudes remarquables qu'il déploie dans son rôle de vulgarisateur de la science. En outre, le sérieux, la piété, ressortent de chacune de ces pages, et ce livre écrit dans un excellent esprit servira pour le moins autant à édifier qu'à instruire. Cet éloge efface beaucoup de critiques et nous aimons à relever cette qualité précieuse, qui ne devrait jamais manquer aux hommes qui s'occupent de questions théologiques.

H. Lutteroth. — L'évangile de saint Matthieu [1].

M. Lutteroth vient de terminer l'étude consciencieuse et patiente qu'il a faite du premier synoptique. Commencé en 1860 (chap. I et II). continué en 1864 (chap III-VII), puis en 1867 (chap. VIII-XIII) cet essai d'interprétation arrive aujourd'hui à son terme (chap. XIV-XXVIII). Durant ces seize années l'auteur ne s'est point laissé troubler par les travaux de la critique moderne. Il a maintenu jusqu'au bout son point de vue, ce qui prouve certainement la conviction de l'auteur que rien n'a pu ébranler dans sa manière de voir. Celle-ci est du reste à peu de chose près la tradition de l'église: le premier évangile a pour auteur le péager Matthieu et il n'y a pas lieu de distinguer dans ce document des sources diverses ou des rédactions successives. Ainsi, contrairement à la plupart des exégètes modernes, M. Lutteroth maintient l'identité parfaite des *Logia* de Matthieu,

[1] *Essai d'interprétation de quelques parties de l'évangile selon saint Matthieu.* — 3 vol. in-8. Paris, Meyrueis et Ce, 1860, 1864, 1867. — Essai d'interprétation des dernières parties de l'évangile selon saint Matthieu. — 1 vol. in-8. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1876.

cités par Papias, avec le premier synoptique. Il n'est pas défendu de penser ainsi ; mais dans ce cas l'on est au moins tenu de résoudre d'une façon satisfaisante les difficultés que soulève cette manière de voir et de répondre aux objections généralement graves et sérieuses qu'on a élevées contre elle depuis tantôt quarante ans. Malheureusement le commentateur français semble ignorer cette exigence et il ne tient presque aucun compte des travaux les plus récents sur la matière tels que ceux de Holtzmann, Hilgenfeld, Bernhard Weiss [1] et dans ces conditions nous doutons fort que l'œuvre de M. Lutteroth puisse être envisagée comme une restauration quelque peu solide de l'opinion traditionnelle. Ce défaut, l'auteur paraît l'avoir senti ; car à la fin de son dernier volume nous trouvons un appendice sur l'*apostolat de Matthieu et son évangile*, où sont discutées très brièvement les questions relatives à l'origine de nos synoptiques, principalement les témoignages de Papias, d'Irénée et d'Eusèbe sur ces documents. Nous n'entrerons pas ici dans l'étude approfondie de cette question que nous nous proposons de traiter ailleurs à propos du récent et remarquable ouvrage de M. Bernhard Weiss sur le premier évangile [2]. Bornons-nous à ce qui concerne directement Matthieu.

A en croire M. Lutteroth, ce document doit avoir été composé avant l'année 44, car à cette date le péager-écrivain se trouvait à Rome, occupé de mettre en circulation parmi ses compatriotes l'évangile dont il était l'auteur. (IV pag. 549). Cette assertion repose sur le passage suivant d'Irénée (*Ad haeres* III, 1. Cf. Eusèbe *H. E.*, V, 8) que nous donnons d'après la traduction de M. Lutteroth : « Matthieu *répandit au dehors* (ἐξήνεγκεν) parmi les Hébreux, en leur propre langue, un écrit de l'Évangile, pendant que Pierre et Paul évangélisaient à Rome et y fondaient l'église. » La date de composition du premier synoptique est donc antérieure à l'époque du séjour des deux grands apôtres dans la capitale de l'empire. Or si l'on s'en rapporte aux données d'Eusèbe (*H. E.*, II, 14, 15), Pierre se trouvait à Rome sous le règne de Claude et l'année 44 paraît alors la date la plus probable de son arrivée dans cette ville. Ainsi serait expliqué le ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον de Act. XII, 17. Mais d'après le même passage l'apostolat romain de Matthieu et la propagation de son ouvrage durèrent

[1] *Die synoptischen Evangelien* de Holtzmann. — Hilgenfeld, *Historisch-kritische Einleitung zum Neuen Testament*, 1875. — Dr Bernhard Weiss. *Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, 1872.

[2] Dr Bernhard Weiss. *Das Matthäusevangeli um undseine Lucasparallelen*. Halle, 1876.

jusqu'à l'an 61 ou 63 au moins, époque du séjour de Paul dans la ville des Césars.

Cette construction est ingénieuse ; à défaut d'autre qualité elle a certainement le mérite de l'originalité. Est-elle soutenable ? J'en doute très fort; car en premier lieu le séjour de Pierre à Rome en l'an 44 appuyé par Eusèbe est infiniment improbable et mériterait d'être historiquement mieux prouvé. Si Pierre a passé à Rome ce ne peut guère être comme on l'admet généralement, qu'à la fin de sa carrière, dans les années 60 à 68. En second lieu la traduction du ἐξήνεγκεν d'Irénée par *répandre au dehors* est arbitraire. C'est une tentative désespérée, peu propre à fortifier le point de vue de M. Lutteroth. Et quoi qu'en dise le commentateur français (IV, 549 note) il y a plus loin du sens propre *porter dehors* à *répondre au dehors* qu'à *publier* ou *éditer,* terme par lequel M. Godet et tous les traducteurs rendent l'expression discutée. A défaut d'autre argument, le contexte prouveraient suffisamment le sens que nous défendons. L'évêque de Lyon traite ici de la *composition* des évangiles et non de leur *diffusion.* Après avoir parlé de Matthieu il dit que Marc nous a donné par écrit ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε la prédication de Pierre, que Luc a recueilli dans un livre (ἐν βιβλίῳ κατέθετο) les enseignements de Paul, enfin que Jean édita (ἐξέδωκε) son évangile. Le parallélisme de ces différents termes établit suffisamment ce qu'a d'artificiel l'interprétation de M. Lutteroth. D'ailleurs avec ce que nous connaissons des procédés littéraires de l'époque, s'imagine-t-on Matthieu mettant en circulation son écrit, quand lui-même était là (à supposer avec M. L. qu'il soit allé à Rome ce qui n'est pas du tout prouvé) pour *prêcher* la parole évangélique.

Toutefois je veux admettre un moment que Pierre était à Rome en 44 ou peu après, que Matthieu s'occupait de la propagation de son livre ; il reste une autre difficulté dans l'hypothèse que nous combattons. Ce texte τοῦ Πετροῦ καὶ τοῦ Παυλοῦ ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων peut-il être entendu dans ce sens que ces deux hommes se sont succédé dans la ville de Rome, que l'un y séjourna en 44, l'autre en 61 ? Non; tout lecteur non prévenu s'imaginera en lisant ces mots que les deux missionnaires se trouvaient ensemble dans la capitale de l'empire au moment où l'évangéliste rédigeait son livre; et c'est trop de finesse que de vouloir y voir autre chose, vu que rien dans la phrase ne peut donner lieu à une supposition pareille. Celle-ci provient non point des paroles d'Irénée, mais de cette opinion préconçue qui veut absolument remplir l'intervalle que les Actes nous laissent apercevoir dans la vie de Pierre (Act. XII, 17, XV) par un voyage en

Italie. Si nous avons raison, ce fameux texte d'Irénée nous ramènerait donc pour la composition du premier synoptique ou peut-être seulement des *Logia* à la date de 60 à 64 à laquelle s'arrêtent Holtzmann, M. Godet et d'autres encore.

Cela dit passons à une question non moins importante et arrêtons-nous quelques instants à ce qui constitue l'unité du livre de M. Lutteroth, au but que s'est proposé l'évangéliste et qui détermine le plan de l'ouvrage et le choix des matériaux employés.

Laissons d'abord la parole au commentateur lui-même: « Matthieu, nous dit-il (I, pag. 8) a surtout eu le dessein d'opposer au vain espoir de la restauration de la royauté nationale qu'ils (les Juifs) entretenaient l'idée de ce royaume spirituel ou comme disent les évangélistes, de ce royaume des cieux ou de Dieu, que seul à les en croire, le Christ devait fonder. » Cette thèse l'auteur la rappelle à plusieurs reprises dans chacun de ses quatre volumes et il la précise dès l'abord (I, pag. 8) en disant que les faits de l'évangile « choisis et coordonnés tout exprès comme ils le sont, ont été pour Matthieu pendant le temps où il a exercé la charge d'apôtre dans sa patrie le texte d'un enseignement polémique approprié à sa nation. » Nous voilà donc bien fixé sur ce dont il s'agit: Matthieu a *polémisé* avec les Juifs et notre livre est comme le résumé ou l'écho de cet enseignement.

Ici encore la question nous paraît mal posée et cette erreur dans le point de départ a influé d'une façon malheureuse sur l'ensemble de l'ouvrage. Quand je lis le premier synoptique je n'y trouve pas précisément cette opposition entre le royaume terrestre rêvé par le judaïsme et le royaume spirituel fondé par Jésus-Christ, ou du moins ce n'est pas là le trait caractéristique de Matthieu. Sans faire du péager un judéo-chrétien borné, un particulariste des plus étroits, je vois pourtant que c'est lui qui a relevé en Jésus plus que tous les autres les traits nationaux. Il aime à relever les prérogatives d'Israël; il insiste fortement sur la valeur et l'immutabilité de la loi (V, 17-19; XI, 13; XXIII, 3.) Sans nier l'universalisme chrétien il le met moins en évidence que Luc, l'élève de Paul. D'ailleurs et c'est là le point essentiel, la question discutée entre Juifs et chrétiens n'était pas à proprement parler celle du plus ou moins de spiritualité du royaume messianique, comme paraît le croire M. Lutteroth, mais bien celle de la messianité de Jésus. Jésus le crucifié est-il le Messie promis par les prophètes? Oui, disaient les disciples du Galiléen; non, répondaient les Juifs. C'est la question de personne qui est en jeu bien plus que celle du royaume, qui n'est que secondaire.

C'est pour cela que M. Godet me paraît avoir bien mieux précisé le

but de l'évangéliste en disant que Matthieu « représente Jésus comme étant le Messie promis aux Juifs et fait ressortir spécialement dans son récit l'accord entre les faits et les prophéties, accord par lequel Jésus a été signalé comme *le Christ.* » Et cette tendance se montre précisément dans cette manière propre à Matthieu de mettre en rapport tel ou tel passage de l'Ancien Testament avec tel ou tel fait, avec telle ou telle parole du Sauveur. C'est là ce qui le distingue des autres évangélistes bien plus que l'opposition prétendue entre le vain espoir de la restauration nationale et le royaume spirituel. Son ouvrage n'est donc pas un traité de polémique, mais une démonstration de la messianité de Jésus par l'Ancien Testament, et le commentaire de M. Lutteroth lui-même ne me paraît pas prouver autre chose. Il ne valait donc pas la peine de transformer l'opinion ordinaire pour si peu.

Il est vrai pourtant que certains récits interprétés d'après la méthode de l'auteur français pourraient appuyer pour quelques points sa manière de voir. Mais cette interprétation elle-même ne me paraît pas devoir faire fortune ni avoir pour elle l'apparence de la vérité. Voici l'exemple le plus fameux de cette exégèse qui pour la passion de l'hypothèse ne le cède en rien aux plus aventureux théologiens d'outre-Rhin.

Il s'agit de la généalogie de Jésus d'après Matthieu. Le Maître y est représenté (I, 1-17) comme descendant de David par Joseph son père ; or les versets suivants contredisent absolument cette manière de voir puisqu'ils racontent la conception surnaturelle par l'esprit saint. En vertu de cette opposition entre les deux récits, M. Lutteroth se croit autorisé à affirmer que cette liste généalogique n'a pour l'évangéliste aucune valeur réelle. Matthieu n'y croit pas ; il nie son caractère historique et « n'a recueilli ce registre que pour aider ses lecteurs à se faire de justes idées des préoccupations des hommes dont elle était destinée à servir les projets. Suivant les deux tables (Math. et Luc) Joseph était de la race de David ; mais tandis que la seconde rectifiant la première, l'en fait descendre par une ligne collatérale, privée de toute illustration, celle qui se trouve en tête du premier évangile, s'inspirant de l'imagination populaire et de l'esprit de parti lui donnait tous les anciens rois de Juda pour ancêtres. A cette origine si glorieuse selon la chair alléguée par ceux qui voulaient faire de Jésus leur roi, Matthieu opposera tout à l'henre sa conception du Saint-Esprit, affirmation qui fait perdre toute signification à la table généalogique que nous examinons. » (I, 25.)

Cette manière de voir très hardie soulève de nombreuses objections. Elle a tout d'abord le caractère d'une hypothèse gratuite et à ce titre déjà inspire peu de confiance. D'où M. Lutteroth sait-il que la généalogie de Luc rectifie celle de Matthieu et si le troisième synoptique a raison la contradiction entre cette donnée et la naissance surnaturelle subsiste tout entière. Qui nous dit que la table généalogique ait été inspirée par l'idée de grandir Jésus, de lui donner une gloire terrestre particulière ? Qui sont ces hommes aux visées ambitieuses et aux préoccupations mondaines dont la généalogie de Jésus devrait servir les projets ? Des Juifs ! mais les Juifs ne cherchaient certes pas à donner une auréole même terrestre au Crucifié ; les légendes nées dans ce milieu au sujet de la naissance du Maître en font foi. Des chrétiens ! Lesquels ? Loin de rehausser leur Sauveur ils le rabaissaient et d'ailleurs M. Lutteroth nous dit que Matthieu a en vue l'Israël rebelle et non pas un parti chrétien ou une secte.

Allons plus loin. Dans tout le texte du premier synoptique il n'y a pas un mot qui indique que l'évangéliste nie le caractère historique de la généalogie qu'il rapporte. Il aurait bien fait en tous cas d'en avertir clairement ses lecteurs qui s'y sont trompés jusqu'à l'apparition du commentaire de M. Lutteroth; car décidément le δε de I, 18 qui commence le récit de la conception miraculeuse et sur lequel repose toute l'argumentation est une base bien fragile pour une prétention aussi colossale. Faire sortir de ce mot la négation de tout ce qui précède, c'est un tour de force sans pareil ; c'est supposer des lecteurs trop perspicaces.

A y regarder même d'un peu près le fragment pourrait avoir dans la pensée de l'auteur plus de vérité et d'importance que ne lui en accorde le commentateur français. Voyez comme Matthieu fait ressortir cette généalogie qu'il commence avec Abraham le père du peuple élu, tandis qu'il lui eût été bien facile de la faire remonter plus haut d'après les textes bibliques. Mais Abraham lui suffit, car c'est lui qui est le véritable ancêtre du peuple de Dieu d'où devait sortir le Messie. Voyez encore ces réflexions pleines de gravité sur ce chiffre de 14 générations (2×7 le nombre sacré) trois fois répétées. Matthieu s'arrête avec complaisance à cette question parce qu'elle renferme déjà en germe l'esprit et la tendance de tout son livre. Loin de rejeter cette table comme l'œuvre d'hommes aux préoccupations charnelles il y trouve déjà cette harmonie entre la promesse prophétique et le fait accompli qu'il s'appliquera partout à faire ressortir. Le Messie

doit être un davidide, Jésus est fils du grand roi. C'est là dejà une présupposition favorable, une première preuve de la messianité du Maître.

Quant à la contradiction signalée elle est des plus aisée à résoudre. Si Jésus est un davidide, c'est par son père *adoptif* seulement, voilà ce qu'*explique* le second récit. « Or voici comment eut lieu la naissance du Christ, » dit le verset 18. — « Joseph, ainsi s'exprime M. Reuss[1], transmit *légalement* sa noblesse héréditaire. son titre réel de fils de David à celui qui n'en héritait point naturellement et Jésus de par la loi satisfait à une condition posée par les prophètes, tandis que selon la nature, il avait à faire valoir des droits bien autrement sacrés. » C'est sans doute de cette manière que Matthieu lui-même a compris la liaison des deux faits rapportés et le fameux δε de M. Lutteroth est ici comme si souvent une particule *explicative*, un *or*, un *autem* et non pas une conjonction qu'on devrait paraphraser ainsi : Jésus est le fils de David selon une tradition fausse, inventée pour glorifier le Maître au point de vue terrestre, mais en réalité voici comment les choses se sont passées. — Ce serait mettre beaucoup de choses dans ces deux lettres et ce laconisme n'est ni dans les habitudes de Matthieu, ni dans celle d'aucun écrivain dont le premier soin est de se faire entendre de ses lecteurs.

Après cela, je l'avoue, la contradiction peut exister dans le fond des choses et l'harmonie établie entre les deux faits par Matthieu n'est peut-être pas la vérité dernière. On peut se demander si ici déjà nous ne serions pas en présence de deux sources d'origine différente réunies par le rédacteur de notre document. Il aurait existé au sujet de la naissance de Jésus deux courants de tradition. L'un l'aurait envisagé comme fils de Joseph ou en tous cas comme descendant de David ; l'autre insistait sur la conception surnaturelle, et la réunion de ces deux courants serait représentée par Matthieu et Luc. L'histoire n'est pas sans nous donner quelques indications sur ce sujet, que nous ne voulons pas approfondir ici. Au dire d'Epiphane, les Ebionites rejetaient la table généalogique de notre document. L'*Evangile aux Hébreux* la maintenait, en retranchant par contre le récit de la conception surnaturelle. (Math. I, 18 - II, 13[2].) Marc qui selon une opinion très accréditée de nos jours présenterait un des types les plus anciens de la tradition évangélique n'a pas de récits sur la naissance.

[1] *Reuss*, Histoire évangélique. — Synopse des trois évangiles.

[2] Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem.*

Quoi qu'il en soit du reste de ce point obscur, l'exemple donné montre suffisamment qu'il n'aurait pas été de trop de s'occuper un peu longuement des sources vraies ou prétendues que beaucoup de théologiens prêtent à Matthieu. L'unité du livre comme travail d'un seul jet et d'une seule main ne me paraît pas aussi certaine que semble le croire M. Lutteroth, et sans entrer dans beaucoup de détails il me paraît toujours que le caractère sommaire des parties narratives du document, la comparaison de récits tels que Math. VIII, 5-13 avec Luc VII, 1-10; de Math. IX, 18 avec Marc V, 22, où le premier synoptique est décidément inférieur pour l'exactitude à ses deux émules, l'absence de traits particuliers, frappants, pris sur le vif, qui seraient le sceau du témoin oculaire s'accordent difficilement avec l'opinion soutenue par le commentateur français. Plus d'attention vouée à ce sujet n'eussent donc pas été de trop en cette matière délicate; car les quelques pages consacrées dans l'*appendice* à l'hypothèse des Logia de Matthieu, distincts de l'évangile de ce nom, sont absolument insuffisantes.

Nous voudrions faire encore plus d'une remarque de détail sur l'exégèse de M. Lutteroth, sur son interprétation du ἵνα πληρωθῇ, sur l'étoile des mages, sur le καθίσταντος de chap. V, 1 envisagé comme indiquant un *séjour* de Jésus sur la montagne (cf. XV, 29), sur le didrachme, etc., etc. Mais laissons ces détails pour ne plus dire que quelques mots à propos du texte grec et de la traduction que nous donne notre auteur.

Quant au premier point c'est le *texte reçu* qui est le plus ordinairement suivi. Il n'y a que peu d'exceptions à cette règle; parfois même tout en préférant la leçon du *Codex Sinaiticus*, le T. R. est conservé. (Math. XVI, 13, Comment. IV, pag. 87.) Cette préférence pour les byzantins est certainement très permise, toutefois un peu plus d'exactitude n'aurait pas nui à l'ensemble du travail. Ainsi à propos du chap. XXIII, 14; IV, pag. 280, on nous dit que « ce verset manque dans plusieurs manuscrits. » Or il se trouve que ces *plusieurs* sont précisément des textes comme ℵ B D. L, c'est-à-dire les plus importants et les plus anciens. Après les travaux de Tischendorf, une scrupuleuse attention accordée à ces détails n'est jamais superflue, cela d'autant plus que M. Lutteroth ne motive nulle part ses préférences pour le texte traditionnel que la plupart des interprètes regardent comme entaché de beaucoup d'incorrections.

La traduction passablement littérale, souvent bonne, offre cepen-

dant des expressions peu heureuses. Pourquoi dire partout l'*Oint* au lieu du *Christ, raccomode-toi* avec ton adversaire au lieu de *réconcilie-toi* (V, 25), *se réveiller des morts* au lieu de *ressusciter* (XIV, 2)? Ces changements ne sont pas des mieux trouvés, mais dans l'ensemble, nous le répétons, la traduction est intéressante et parfois très vivante, rendant bien l'impression de l'original.

Du reste si nous avons critiqué beaucoup de points dans ce commentaire, si même les lignes essentielles ne nous paraissent pas ce qu'elles devraient être, ce n'est pas qu'il n'ait aussi ses qualités excellentes. Nous avons souvent admiré l'art avec lequel M. Lutteroth sait montrer la liaison des idées chez l'évangéliste et c'est là pour un exégète une question capitale. Nous reconnaissons aussi avec plaisir toute l'érudition de l'auteur, son habileté à placer les événements et les personnages dans le milieu qui leur convient. L'archéologie est évidemment un domaine dans lequel M. Lutteroth se meut à l'aise. (Comp. IV, pag. 289, 297.) La description de l'état des Juifs à l'époque de la naissance de Jésus-Christ, l'explication des fragments du sermon sur la montagne relatifs à la position de Jésus en face de la loi (II, 75 et suiv.) sont peut-être parmi les meilleures pages de tout le livre. Mais nous le répétons en terminant, les bases de l'édifice construit par M. Lutteroth sont bien fragiles et sa restauration de l'antique conception, augmentée d'hypothèses nouvelles et passablement aventureuses ne me paraît pas pouvoir subsister longtemps. Le drap neuf cousu au vieil habit n'a fait que produire une déchirure plus grande à laquelle il sera difficile de remédier. C'est en tous cas la leçon et l'impression qui nous restent de l'essai tenté par M. Lutteroth. P. C.

PHILOSOPHIE

E. Lacheret. — La liberté morale. Exposé critique des controverses actuelles. Genève, 1873.

Si les affirmations de la théologie se rattachent et s'appuient à des faits historiques, il n'est pas moins vrai qu'elles plongent aussi mainte racine dans le sol de la philosophie. S'il est donc très important que le théologien se tienne au courant des hypothèses qui peuvent surgir contre l'authenticité des documents bibliques, qu'il soit toujours prêt à réfuter ces hypothèses, si elles sont erronées, ou, dans le cas contraire, à les accepter pour en tirer les conséquences dogmatiques; il n'est pas moins nécessaire qu'il suive d'un œil attentif le développe-

ment de la pensée contemporaine, soit pour défendre contre elle les principes métaphysiques qu'impliquent ou présupposent les dogmes chrétiens, soit pour réviser au contraire ces derniers d'après les exigences de la philosophie, quand celles-ci se trouvent être réellement justifiées.

La Faculté de théologie de l'académie de Genève a pratiquement reconnu la vérité de ce principe en agréant, il y a quelques années, comme *thèse* pour le baccalauréat de théologie « une étude de pure philosophie, » le consciencieux travail de M. Lacheret sur la *liberté morale*[1]. — Le sous-titre et quelques mots de l'introduction indiquent exactement les limites du sujet que s'est proposé l'auteur. « Nous nous bornerons, dit-il, à exposer et à critiquer les principaux systèmes *contemporains* qui nient la liberté ou qui la dénaturent. » Ajoutons que ce que M. L. entend par *liberté*, c'est la liberté de choix, le libre arbitre, « le pouvoir de se déterminer par soi-même, sans être nécessité invinciblement par les influences extérieures ou intérieures. L'homme a-t-il ce pouvoir? Peut-il à son gré vouloir ou ne pas vouloir un même acte? Telle est la question. »

La rapide analyse qui va suivre résumera l'un après l'autre les divers chapitres de cette intéressante dissertation.

Chapitre Ier. — La *physiologie*, enorgueillie de ses récentes et nombreuses découvertes, tend à s'assujettir la psychologie. Sans traiter spécialement la question de la liberté, M. Cl. Bernard la nie au fond en étendant le « déterminisme universel » aux êtres organisés comme à la nature inerte. En affirmant le déterminisme des phénomènes cérébraux, il affirme en effet du même coup celui des phénomènes psychiques, puisqu'il déclare que « les phénomènes métaphysiques de la pensée, de la conscience, de l'intelligence, qui servent aux manifestations diverses de l'âme, ne peuvent être que le résultat de la fonction de l'organe qui les exprime. » MM. Vulpian et Lhuys sont plus explicites encore : pour eux il n'y a que des différences de degré entre l'homme et les animaux. — Mais nier ainsi le libre arbitre à cause des rapports, du reste incontestables, qui lient le moral au physique, est une conclusion précipitée. « La liaison des deux phénomènes est telle, il est vrai, qu'il faut que l'un soit la cause de l'autre. Lequel est cause, lequel est effet, c'est ce qu'il s'agit de démontrer. » Trancher d'emblée la question en affirmant que la cause réside dans l'état physiologique, c'est méconnaître une distinction importante, celle qu'on doit faire entre l'acte primitif de la volonté et ses manifestations extérieures. Le naturaliste qui opère sur un animal peut, en modifiant artificiellement l'état cérébral de celui-ci, reproduire les manifestations extérieures de la volonté; donc ces dernières sont bien effet et non cause de l'état physiologique du cerveau; mais qu'il en soit ainsi de l'acte même de la volition, c'est ce qui n'est point

[1] Ce travail avait été honoré déjà d'un second prix dans un concours ouvert sur ce sujet par l'académie genevoise.

prouvé. Sur ce point les deux hypothèses opposées sont également possibles; pour se déterminer en faveur de l'une plutôt que de l'autre, il faut posséder des éléments de solution qui dépassent le champ de la physiologie.

Chapitre II. — Le *matérialisme*, qui nie l'esprit, qui n'y veut voir qu'une fonction de la matière encéphalique, n'a, cela va de soi, aucune place pour le libre arbitre. Mais cette thèse même dont il fait sa base, et qu'il affirme le plus souvent d'un ton d'oracle, sans se mettre guère en peine de l'asseoir sur des arguments bien solides, vient se briser devant le simple fait de l'identité de la conscience personnelle, fait qu'aucun système matérialiste ne saurait expliquer. M. Moleschott prétend que le matérialisme peut seul fournir à la morale son vrai fondement, en appuyant la charitable maxime de Mme de Staël : « Tout comprendre, c'est tout pardonner. » Mais c'est le contraire qui a lieu, puisque cette philosophie nous apprendrait en même temps que tout comprendre c'est aussi tout *se* pardonner; car, que deviendrait alors la morale?

Chapitre III. — Le *positivisme* a pour principe de ne parler que des phénomènes sans en rechercher les causes premières, et veut en outre appliquer à tous les phénomènes une seule et même méthode. Il a la prétention d'éviter les écueils du matérialisme, mais au fond il vient s'y briser aussi.

Comte déclarait que les actes de l'homme ne sont que les produits de l'état de son cerveau. Selon M. Littré le sens intime, il est vrai, affirme le libre arbitre; mais l'expérience externe montre que ce n'est là qu'une illusion. Le fonctionnement tout entier de la société repose, dit-il, sur la conviction que la volonté est déterminée par les motifs : c'est avec cette conviction que le général donne des ordres à ses soldats, que le commerçant tire un billet sur son banquier, que l'économiste calcule la hausse et la baisse des fonds. La statistique, en montrant la régularité des actes humains, prouve qu'ils ne sont point arbitraires. Enfin l'analyse physiologique du phénomène de la volonté montre qu'elle se réduit à un désir vague de mouvement, inhérent au système musculaire, et qui se transforme en volition active, grâce à une propriété naturelle aux cellules cérébrales. La seule différence sur ce point entre l'homme et l'animal, c'est que chez le premier, doué d'un organisme plus élevé, la volonté résulte d'un ensemble beaucoup plus complexe de motifs. Comment d'ailleurs, ajoute M. Littré, aurions-nous le libre arbitre, puisque nous ne sommes les auteurs ni de notre propre nature, ni même de notre existence? « Avec le libre arbitre l'inintelligible est partout, » avec le déterminisme tout s'explique. D'ailleurs, déterminisme n'est pas fatalisme (M. Cl. Bernard aussi fait cette remarque), le déterminisme tient compte de la réaction de l'être individuel sur les actions du dehors: il est contraignant par le dedans. M. Littré prétend, du reste, que la morale n'est point mise en danger par sa doctrine : le juste restera

toujours objet d'admiration et d'amour, l'effort de sa nature pour réaliser le bien sera toujours méritoire, et le méchant, au contraire, mettant en danger la société, celle-ci aura toujours droit de le punir, et intérêt à l'améliorer par la discipline.

« Mais, remarque M. Lacheret quant aux conséquences morales de cette doctrine, une fois le système positiviste admis, il n'y aura pas plus de raison de parler des vices ou des vertus de l'homme que de ceux du tigre ou de celles du chien, pas plus à louer l'homme vertueux que le bœuf laborieux qui féconde nos champs. Quant à la doctrine elle-même, après avoir reconnu le témoignage de notre sens intime en faveur de la liberté, comme le fait M. Littré, il aurait fallu, pour avoir plein droit de le taxer d'illusion, montrer la genèse de cette illusion : or cela n'a point été fait. A défaut de cela le positivisme s'appuie d'une part sur les faits de régularité statistique, qui seront examinés plus loin, de l'autre sur une théorie physiologique à laquelle on peut objecter les observations faites dans le chapitre Ier. Malgré la distinction qu'il accentue entre la matière du cerveau et ses fonctions, sur lesquelles seules, selon lui, agissent les motifs (avec une « nécessité psychique » et non « physique »), M. Littré ne saurait expliquer mieux que les matérialistes l'identité persistante du moi. La conscience de cette identité ne peut, dans son système, avoir pour siége que le mode d'activité du cerveau; il faudrait donc que cette abstraction d'une abstraction pût avoir le souvenir d'elle-même et de son identité! Voilà, certes, des audaces que n'ont jamais atteintes les métaphysiques les plus spéculatives dont le positivisme se raille! Au fond du positivisme il y a, d'ailleurs, une pétition de principe : il veut appliquer à tous les ordres de faits la même méthode de connaissance, dit-il; or il n'est point démontré que cette manière de procéder soit conforme à la nature des choses et légitime.

Chapitre IV. — La *statistique*, dans les données de laquelle les négateurs du libre arbitre aiment à puiser un argument, constate en effet une certaine régularité dans des phénomènes où l'on ne s'attendrait pas à première vue à la rencontrer : crimes, mariages, suicides, lettres expédiées sans affranchissement et sans adresse, etc.

Mais M. Renouvier et le grand statisticien belge lui-même, M. Quételet, démontrent par les mathématiques que de ces faits ne découle point nécessairement l'absolu déterminisme. On peut admettre la détermination des accidents de chaque espèce pris en somme, et admettre néanmoins que chaque accident pris à part est l'effet du libre arbitre. « Quand on décime un régiment, écrit M. Renouvier, l'ordre barbare qui veut qu'un homme sur cent périsse ne condamne individuellement ni plus ni moins ceux que le sort désigne que ceux qu'il sauvera. » « La preuve, pour ainsi dire palpable, ajoute M. Lacheret, que la reproduction en quantité constante des mêmes actes n'implique pas la détermination de chaque acte en particulier, se trouve dans une expérience fort simple et que chacun peut faire. Dans les

coups de dés où tout est livré au hasard, on arrive toujours, ou peu s'en faut, sur un grand nombre de coups, à un nombre déterminé. Si on lance six fois un dé, on amènera un nombre assez voisin de vingt et un, etc. » Plus une observation s'étend à un nombre de cas considérable, plus elle tend à éliminer l'action des causes individuelles; or le libre arbitre, s'il existe, est précisément une cause individuelle : il est naturel que son action devienne insensible dans les moyennes de la statistique. Du reste il n'y disparaît pas absolument : car il est à remarquer que les lois de cette science ne sont jamais rigoureuses, mais se meuvent toujours dans une approximation assez large. A tout cela le déterminisme peut répondre, il est vrai, que ces déviations même des règles générales dépendent de lois fatales, elles aussi, mais qui nous sont encore inconnues; que si nous pouvions connaître jusque dans le détail le tempérament d'un individu, ses habitudes, sa société, ses circonstances, nous pourrions prédire exactement tous ses actes. Nous pouvons accorder que cette hypothèse explique les faits constatés par la statistique; mais nous disons que ces faits s'expliqueraient tout aussi bien par l'hypothèse du libre arbitre, pourvu que sous ce mot nous n'entendions pas une chimérique liberté d'indifférence, mais une faculté de « choisir entre des buts prédéterminés et des impulsions préexistantes, » faculté qui n'entre en acte qu'à propos de motifs donnés, qui a un effort d'autant plus grand à faire pour réagir contre un motif que celui-ci est plus fort, et d'autant plus de chance, par conséquent, de lui céder. La liberté ainsi entendue explique les données de la statistique tout aussi bien que peut le faire le déterminisme. Nous trouverons plus loin des raisons de nous décider entre ces deux hypothèses également possibles.

Dans un court appendice à ce chapitre, M. L. parle des *théories historiques* contraires au libre arbitre. Au déterminisme historique qui, à l'influence du climat, de la race et du moment, ajoute à bon droit celle de la nature de l'individu (elle-même déterminée), il répond par cette remarque fort juste : « Que suppose la liberté bien entendue? Ceci et rien de plus, à notre avis : un état du monde étant donné, deux états subséquents peuvent en résulter. Mais quel que soit celui qui, par la décision de la liberté, se trouve réalisé, il se relie par mille rapports intimes à l'état immédiatement antérieur. Ainsi l'historien qui étudie un grand événement peut, je dis plus, doit en trouver l'explication dans les circonstances qui l'ont précédé; mais il n'a pas le droit d'en conclure que ces circonstances ne rendaient possible que le seul événement qui s'est accompli[1]. » Quant à la philosophie de l'histoire, « elle est portée au déterminisme par son but

[1] Dans un curieux ouvrage, intitulé *Uchronie* (c'est-à-dire l'utopie dans l'histoire) et paru l'an dernier, M. Renouvier a eu l'idée originale et audacieuse de développer cet argument opposé au déterminisme historique, en traçant une « esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, mais aurait pu être. »

même, qui est de déterminer le plan de l'histoire de l'humanité et le terme vers lequel elle marche. » M. L. admet la principale des lois établies par elle, celle du progrès; mais il ne l'admet qu'à titre de loi empiriquement constatée, à titre de fait qui demande son explication. Or, vu les défaillances momentanées et les élans extraordinaires de l'humanité à certaines époques, l'explication qu'essaie de fournir la théorie mécanique du progrès fatal est bien inférieure à « l'explication morale qui montre dans le développement historique l'action de la liberté combinée avec celle de la solidarité. Les caprices de la volonté individuelle n'empêchent pas la réalisation d'un plan général et la marche vers un but déterminé, parce qu'un même résultat peut être obtenu par différentes combinaisons. Mieux que toute autre, la philosophie chrétienne nous paraît capable de sauvegarder à la fois ces deux grands faits de l'ordre moral : la liberté individuelle et le progrès général. »

Chapitre V. — La *psychologie expérimentale* est représentée aujourd'hui par une école anglaise florissante, et dont les théories aboutissent généralement à nier la liberté humaine. Stuart Mill veut n'être ni partisan du libre arbitre, ni fataliste, il se nomme « nécessitarien. » L'erreur du fatalisme, selon lui, est de supposer sous le nom de causation des motifs une sorte de contrainte mystérieuse que ceux-ci exerceraient sur nous, et contre laquelle proteste notre sentiment intime. Mais la doctrine du libre arbitre, à son tour, si elle a l'avantage de faire contre-poids à cette erreur et d'affirmer la part que nous prenons nous-mêmes à la formation de notre caractère, a le tort de nier l'uniformité de succession des actions humaines. C'est en vain que les partisans du libre arbitre invoquent le sentiment immédiat de liberté; si celui-ci témoigne, à propos de chacun de nos actes, que nous aurions pu nous engager dans une autre voie, il n'affirme point, selon Stuart Mill, que, toutes choses restant égales, les motifs présents et l'état de nos sentiments étant les mêmes, nous eussions pu vouloir autrement que nous ne l'avons fait; mais, en supposant une différence possible dans notre acte, il en suppose une aussi dans ses antécédents. Quant au sentiment d'effort qui accompagne nos actes et où l'on voudrait voir une preuve de l'action victorieuse de notre liberté contre des motifs opposés, il est tout simplement le résultat de la lutte des motifs divers entre eux, lutte où le motif le plus fort a toujours la victoire, mais non sans subir la résistance de ses opposés plus faibles. La pratique de la vie tout entière, notre confiance dans la persistance du caractère chez un même individu, toutes les prévisions sur lesquelles nous spéculons sans cesse, l'œuvre de l'orateur et de l'instituteur, tout cela repose sur la croyance à la détermination de la volonté par les motifs; la statistique enfin complète la démonstration.

A vrai dire, quoi qu'en pense Stuart Mill, la morale n'est pas mieux sauvegardée avec son système qu'avec tout autre détermi-

nisme. On a beau parler de simple succession nécessaire au lieu de coercition, de nécessité au lieu de fatalisme, on ne peut pas expliquer l'obligation morale en général, et d'une façon particulière le devoir de s'améliorer soi-même, sur lequel le philosophe anglais insiste tant. L'argument tiré de la vie sociale, et que nous avons déjà mentionné à propos de M. Littré, n'est, pas plus que les données de la statistique, contraire à la liberté telle que nous la concevons. Enfin quant à notre sentiment intime et direct de la liberté, Stuart Mill l'a dénaturé en le décrivant : nous nous croyons au même instant (toutes choses étant donc égales) libres de choisir entre deux lignes de conduite opposées; bien plus, une fois même l'action commise, nous pouvons nous la reprocher amèrement, témoignant de notre conviction que nous aurions pu et dû ne pas céder aux motifs auxquels nous avons obéi. « Le remords, dit M. L., serait impossible si nous ne croyions pas que, les antécédents restant les mêmes, nous aurions pu prendre une détermination différente. Ainsi de deux choses l'une : ou l'acte volontaire n'est pas le produit [*lisez :* la suite] nécessaire des motifs, ou le sentiment de la liberté et le remords sont des illusions. Il est permis de choisir ce dernier point du dilemme, mais alors il faut expliquer ces illusions qu'on accumule dans l'esprit humain. La psychologie expérimentale n'a jamais fourni cette explication. Ce qu'elle a dit de plus fort sur ce sujet, c'est que l'homme se croit libre parce qu'il se sent l'auteur de ses actes. (MM. Bain et H. Spencer.) Mais cette explication laisse le phénomène inexpliqué : elle fait bien voir pourquoi et comment je crois qu'un acte est mien et m'est imputable; mais non pourquoi et comment je me figure que cet acte je pouvais ne pas l'accomplir et que, par conséquent, j'en suis responsable. Tant que l'illusion de la liberté n'a pas été expliquée, le témoignage de la conscience subsiste et renverse les doctrines qui nient la réalité de la liberté. »

Chapitre VI. — Sous le titre de *psychologie rationnelle* sont exposées et critiquées les idées exprimées par M. Schérer sur la liberté humaine à propos de la notion du péché. Il commence par montrer que les observateurs ne sont point d'accord sur le témoignage même du sens intime : si Bossuet y voit l'affirmation du libre arbitre, l'analyse de Vauvenargues au contraire y découvre, et avec raison selon M. Schérer, la preuve du déterminisme : la volition naît d'un désir, qui naît lui-même de l'affinité entre un objet et la nature de l'individu auquel il s'offre. Nos actes sont libres, il est vrai, en ce sens qu'ils émanent de notre moi, sans contrainte, car il ne peut y avoir contrainte que là où il y a dualisme, et ce n'est pas le cas dans nos volitions, actes de notre volonté qui est « une et simple. » Mais la notion du libre arbitre, au sens habituel du mot, est une illusion; elle provient de ce que, étant déterminés dans notre nature même, et ne pouvant nous dédoubler pour nous observer objectivement, nous nous figurons être indéterminés. Pour M. Schérer le sentiment

du remords n'implique point non plus le libre arbitre. Il affirme seulement qu'un certain acte condamnable est mien, qu'il est le résultat de ma volonté; et cette notion purement relative de la liberté suffit à sauver la morale : Leibnitz, Schleiermacher, et bien d'autres, s'en sont contentés. Quant à la possibilité qu'a l'homme de se convertir, de s'améliorer, M. Schérer l'explique en partie par l'action de causes externes, et en partie par une force d'attention que possède le moi et au moyen de laquelle il peut volontairement donner aux bons motifs un poids prépondérant sur les mauvais.

A tout cela M. L. répond, en tenant compte chemin faisant des observations de MM. Fréd. Chavannes, Colani et Durand, suscitées jadis par l'apparition du travail de M. Schérer. (On les trouvera réunies ainsi que ce dernier dans l'appendice des *Recherches sur la méthode*, etc., par M. Ch. Secrétan.) Le πρῶτον ψεῦδος de M. Schérer c'est un intellectualisme, qui perce surtout dans son idée abstraite de l'unité du moi, laquelle ne correspond point aux faits. « Le moi ne se sent point absolument un : il se sent à la fois un et multiple; » il est « non pas une force mathématique indivisible, mais un organisme vivant, renfermant une pluralité d'organes et de fonctions. » Nous avons parfaitement conscience de la présence d'une pluralité de motifs divers et opposés, nous sentons leur action sur nous, et si l'un d'entre eux nous déterminait irrésistiblement à l'action, nous aurions conscience de la nécessité de notre détermination, nous ne nous figurerions pas être indéterminés. A l'affirmation que les motifs sont cause de nos volitions, il faut répondre comme l'a fait M. Chavannes « L'homme ne se détermine pas sans motifs, mais les motifs ne le déterminent que par un acte de sa volonté. C'est elle qui fait le choix des motifs et qui, par son adhésion, leur donne l'efficacité qui les fait être motifs. » Quant à la responsabilité morale que M. Schérer prétend laisser intacte en affirmant la spontanéité des actes de l'homme et en disant que la détermination de notre volonté est tout interne, on peut remarquer avec M. Colani que cela ne suffit point, comme il le voudrait, à faire de l'activité humaine un phénomène *sui generis;* il en est exactement de même des phénomènes physiques : la pierre qui tombe obéit aussi à sa nature propre, à une loi intérieure, et nous ne la considérons pourtant point comme responsable. « J'ai agi sans contrainte, dit M. Schérer, je pouvais agir autrement, car la décision est venue du moi. » Mais le moi étant, suivant lui, déterminé lui-même, ne pouvait en définitive agir autrement qu'il ne l'a fait. Quant à la puissance de s'améliorer soi-même, on ne gagne rien à la transporter du domaine purement moral dans le domaine semi-intellectuel de l'attention : ou bien on admet que cette puissance d'attention est régie par le libre arbitre, ou bien elle est elle-même déterminée invinciblement par des motifs, et dans ce dernier cas le moi ne peut jamais agir par lui-même, fût-ce pour sa propre modification. Il est d'autant plus extraordinaire que M. Schérer n'ait pas vu son erreur

sur ce point, qu'il combat lui-même chez J. de Maistre une explication exactement semblable.

Ajoutons que ce qui donne un intérêt tout particulier à ce chapitre de la dissertation de M. L., c'est que, comme il le montre, des idées pareilles à celles de M. Schérer se retrouvent chez les chefs principaux du protestantisme libéral français. M. Colani lui-même, jadis le champion de la liberté humaine, l'a abandonnée dès lors pour admettre le déterminisme des motifs; et M. Réville, à un point de vue tout semblable, essaye d'expliquer l'amélioration possible du moi par lui-même presque dans les mêmes termes que M. Schérer.

Chapitre VII. — La *psychologie éclectique* enfin subit aussi la critique de M. L. Non point qu'elle soit ennemie du libre arbitre, bien au contraire mais elle en est une amie maladroite, et, comme « on n'est jamais plus compromis que par ses amis, » il faut se défaire des maladroits. La première faute de Cousin et de son école a été de vouloir baser la démonstration de la liberté humaine uniquement sur le sens intime (M. Vacherot commet la même erreur), et de repousser, souvent avec une hauteur fort déplacée, l'argumentation indirecte de Kant, qui déduit l'existence de notre liberté de la certitude absolue de notre obligation morale. Sans doute le sentiment immédiat de la liberté est un argument valable tant qu'on a affaire à des théoriciens qui, comme M. Schérer, admettent que le moi soit indivisible et conscient de soi-même dans son indivisibilité. Mais la psychologie est de plus en plus amenée à faire dans la vie de l'âme humaine une grande part à l'inconscient. Qui peut dès lors nous garantir que les dernières raisons de nos déterminations ne reposent pas dans ce domaine, et que le sentiment de notre liberté ne vient pas simplement de ce que ce domaine profond, où se détermine notre spontanéité, nous reste toujours inconnu? Ce doute ne saurait être levé par la conscience psychologique elle-même, puisqu'il s'agit précisément de ce qui est en dehors de son domaine. Il n'y a pas d'autre voie pour en sortir que de s'appuyer sur le témoignage de la conscience morale, témoignage qu'on ne peut mettre en doute sans crime, et d'où découle évidemment l'affirmation de notre liberté : « Force est de reconnaître que Kant a trouvé le *quid inconcussum* sur lequel doit se fonder la liberté, et avec la liberté la philosophie! » — Et puis, « non contents d'avoir élevé la liberté sur une base chancelante, les psychologues éclectiques l'ont compromise par l'idée qu'ils en ont donnée. » Selon eux la liberté est toujours égale à elle-même dans chaque individu : elle peut sans doute agir plus ou moins, ou même ne pas agir du tout, mais c'est encore librement qu'elle se décide à l'une ou l'autre de ces alternatives; la puissance d'action pourra varier suivant l'âge et l'état de santé, mais la faculté elle-même de la liberté n'est jamais plus ou moins grande. Le libre arbitre est même égal chez tous les hommes; les divers caractères ne sont point des volontés plus ou moins fortes : « ce qu'on nomme l'énergie

de la volonté ou la fermeté du caractère, c'est la somme des actions effectuées par chacun. » — Il est clair que le déterminisme a beau jeu contre une notion pareille du libre arbitre : avec elle plus de circonstances atténuantes devant un tribunal, plus de valeur accordée à l'habitude, plus de prévisions possibles quant aux suites de telle ou telle démarche, plus de confiance à avoir dans la permanence des caractères : « l'honnête homme d'aujourd'hui peut être le fripon de demain. » — Il faut reconnaître au contraire : 1° que la liberté n'exerce son choix qu'à propos de motifs, que ces motifs sont habituellement de poids inégaux et que, pour agir malgré le plus puissant, il faut de la part de la liberté un effort d'autant plus grand que le motif à vaincre est plus fort. « Or, dit M. L., plus la victoire est pénible, plus elle est rare. C'est ainsi qu'un motif peut devenir le maître, le tyran de la volonté, et que la liberté se trouve affaiblie et amoindrie, sinon annihilée, sinon détruite. » 2° « Nous ne naissons pas liberté pure. Lorsque nous commençons à prendre conscience de nos actions, notre volonté est déjà inclinée dans un certain sens. Nous apportons en naissant un ensemble de penchants et d'aptitudes, que nous tenons de notre race et plus particulièrement de nos parents. Les caractères et les passions sont héréditaires, comme les constitutions et les tempéraments. A l'action de l'hérédité il faut ajouter celle de l'éducation, de l'exemple, des nécessités sociales. » Ainsi, comme l'a dit M. Ch. Secrétan : « Le libre arbitre de l'individu n'est qu'un facteur, une cause concomitante de son action, quelle qu'elle soit, de concert avec le libre arbitre des morts et des vivants dont les actes ont contribué à le faire ce qu'il est. » 3° Enfin, à côté de cette solidarité humaine, il y a ce que M. Renouvier a justement nommé la « solidarité personnelle, » c'est-à-dire l'influence que les décisions antérieures de notre propre liberté exercent aujourd'hui sur nous-mêmes, et cela principalement par la puissance de l'habitude. C'est grâce à cela que le mal engendre le mal, mais grâce à cela aussi que le bien engendre le bien, grâce à cela, par conséquent, qu'au lieu de devoir rester éternellement indéterminé entre le vice et la vertu, à l'état perpétuel de vif-argent (selon l'expression de M. Colani), l'homme peut atteindre un jour à sa destination, qui est sa fixation définitive dans le bien. La liberté de choix n'est en effet qu'un moyen destiné à rendre possible ce but, et qui disparaîtra par le fait même une fois ce but atteint.

Une courte CONCLUSION résume le travail de M. L. en y ajoutant quelques considérations. La liberté, déclare-t-il (d'accord avec MM. Renouvier et Ch. Secrétan), est un mystère : on doit y croire, mais on ne saurait la comprendre, car comprendre c'est expliquer, et prétendre expliquer les décisions de la liberté serait précisément nier celle-ci. La liberté a son centre d'action dans un domaine inconnaissable, dans la sphère de l'inconscient. Il faut admettre que ces décisions n'ont pas de cause autre qu'elles-mêmes, c'est par là seulement qu'elles sont libres; et même, ajoute M. L., elles n'ont pas de but non

plus hors d'elles-mêmes, sinon elles ne seraient plus libres. Sur ce dernier point, qui, M. L. lui-même en convient, met sa notion de la liberté en opposition avec la morale, au nom de laquelle pourtant il la postule, il nous semble faire fausse route. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entamer une discussion sur un point qu'il n'a du reste qu'indiqué, et en termes trop brefs peut-être pour nous laisser bien saisir toute sa pensée.

Nous terminerons cette analyse en remarquant qu'un travail condensé déjà comme l'est cette dissertation, se prête mal à un compte-rendu : nous avons indiqué les divers points traités par M. L. et résumé ses principales réflexions; nous n'avons pu, cela va sans dire, donner une idée de la clarté sans phrase avec laquelle il s'exprime, et qui, avec la précision d'analyse, nous semblent ses principales qualités. Tout ce que renferme cet opuscule nous paraît intéressant et bien pensé; mais nous ne pouvons nous empêcher d'y regretter certaines lacunes. L'auteur avoue qu'il est peu versé dans la connaissance de l'école allemande contemporaine : on conçoit que cela l'a conduit à omettre plus d'un système qui eût été à sa place peut-être dans son travail. En tout cas le déterminisme théologique de M. Scholten aurait mérité plus qu'une simple citation de nom dans une thèse de théologie sur le libre arbitre. Nous sommes étonnés aussi de n'avoir rencontré nulle part une allusion à l'essai de l'école évolutioniste d'expliquer le sentiment d'obligation sans recourir à la liberté, et comme le simple effet de l'hérédité, qui aurait fixé et transformé pour nous en une loi intérieure des règles de conduite réclamées par l'intérêt de la société et qui n'ont eu primitivement que la sanction extérieure et coercitive de cette dernière. On peut voir cette théorie esquissée par M. Darwin, dans sa *Descendance de l'homme,* chap. XXI; elle a été développée plus longuement, si nous ne nous trompons, par M. H. Spencer, dans son *Introduction à la science sociale.*

PH. B.

FAITS DIVERS

SOCIÉTÉ DE LA HAYE POUR LA DÉFENSE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE. SESSION D'AUTOMNE 1877.

Les directeurs de la société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne ont prononcé, dans leur session du 10 septembre 1877 et jours suivants, sur *dix* mémoires qui leur étaient parvenus avant le 15 décembre 1876.

Neuf mémoires avaient pour objet la question :

Quel est le rapport qui existe entre la religion et la moralité d'une part, et les théories modernes de Darwin et d'autres, sur la descendance de l'homme, d'autre part ?

Le mémoire allemand, muni de l'épigraphe : *absit ut ideo credamus, ne rationem*, etc., ne peut guère entrer en sérieuse considération. L'écriture en est presque illisible, au point que la majorité des directeurs déclarèrent être hors d'état de porter un jugement convenable sur le contenu du travail. Ceux d'entre eux à qui la lecture avait le mieux réussi, en avaient reçu une impression peu favorable. La majeure partie du travail, fruit de vastes connaissances, était consacrée à une critique du darwinisme au point de vue des sciences naturelles ; mais elle échappait à la compétence des directeurs qui ne l'avaient pas provoquée par la question telle qu'ils l'avaient posée. La seconde partie du mémoire, indépendante de cette critique, traitait de la compatibilité des théories darwiniennes avec la religion et la moralité. Ici les considérations de l'auteur, malgré leur disposition peu heureuse, étaient intéressantes ; tout en soulevant de fréquentes objections, elles ne laissaient pas d'être souvent d'une frappante justesse. Mais ceux-là mêmes des juges qui les apprécièrent le plus accordèrent que les objections qu'avait provoquées la première partie subsistaient toujours, ainsi que les effets d'une écriture illisible, condamnée par les lois du concours.

Un second mémoire en français, avec l'épigraphe : *le matérialisme est un système à priori*, fut immédiatement écarté à cause de son insignifiance. La forme en était très défectueuse et le texte très succinct noyé dans un déluge d'annotations étendues. Des trois parties du travail, la seconde pouvait seule être considérée comme une réponse à la question ; la première ne contenait que des objections contre le darwinisme empruntées aux sciences naturelles, et la troisième était consacrée à la défense de l'unité de l'espèce humaine. Les quelques pages, qui formaient la seconde partie, renfermaient une désapprobation des lois darwiniennes au nom d'un monisme relatif ou théiste très arbitraire. Cette désapprobation sans valeur reposait d'ailleurs souvent sur des malentendus.

Un autre mémoire, également en français, avec l'épigraphe : *Deus sine dominio, providentia*, etc., n'eut pas plus de succès que le précédent. Les trois premiers chapitres transportaient le lecteur dans un domaine que la question n'entendait pas aborder ; d'ailleurs, s'ils offraient quelques remarques justes, ils ne présentaient pas une exposition et une critique impartiales du darwinisme. Le sort du mémoire dépendait donc du quatrième chapitre : « Les théories de Darwin, de Vogt, etc., en présence de la morale et de la religion. » Mais ici il se trouvait que l'auteur s'était borné à la démonstration, au fond parfaitement superflue, de l'incompatibilité de la doctrine de la transcendance avec la cosmogonie mosaïque et la doctrine ecclésiastique de la création, de la providence, du péché originel, de l'incarnation et de la rédemption. Si l'auteur, de son point de vue dogmatique, s'est cru obligé d'appliquer ce critère, il s'est montré incapable de répondre aux vues de la société.

Un mémoire hollandais, muni de l'épigraphe : *Natura non facit saltum*, avait une tendance tout à fait opposée. L'auteur se montrait chaud partisan du darwinisme, et en a donné une exposition qui n'était pas dénuée de mérite. La description de l'hypothèse de la création manquait d'impartialité. Mais l'exposition des rapports de la religion et de la moralité avec le darwinisme annonçait surtout un défaut de réflexion et de sens philosophique ; le résultat de l'auteur était plutôt une énigme psychologique qu'une solution satisfaisante du problème. Le dualisme de la foi et de la science avait été si peu justifié qu'il n'était pas même suffisamment éclairci. On ne comprenait pas comment l'auteur pouvait accorder sa conception des méthodes et des résultats de l'étude scientifique de la nature avec celle qu'il avait énoncée relativement à la nature en général et à l'homme en particulier. Il en résulte que le prix qu'attachait l'auteur au darwinisme au point de vue moral et religieux ne pouvait guère avoir de l'importance. Cette appréciation, d'ailleurs, n'était exempte ni de partialité, ni d'exagération. Il ne pouvait donc être question de couronner ce travail.

Le même sort échut à un autre mémoire en français, avec l'épigraphe : *Les choses nouvelles*, etc. L'auteur était sans doute un homme de talent, à la hauteur du sujet, pénétré de sympathie pour la religion et la moralité, enfin écrivain exercé. Ceci n'empêchait pas l'insuffisance de son travail. Il était convaincu qu'au fond le darwinisme est matérialiste et doit en conséquence aboutir à l'anéantissement de la religion et de la vraie moralité. Peu content de déplorer ce résultat, il le considérait comme une preuve péremptoire de la fausseté d'une théorie qui porte des fruits aussi funestes. Aussi se flattait-il de l'espoir que le danger serait détourné et que les sciences naturelles finiraient par se réconcilier avec les besoins du cœur et de la vie. Mais il a négligé de montrer comment cette réconciliation peut s'opérer et a semblé même l'avoir rendue impossible par la description et la critique qu'il a données du darwinisme mitigé. Il est évident que la société ne pouvait pas couronner un mémoire aussi contraire au but qu'elle s'était proposé.

Il faut en dire autant d'un cinquième mémoire, écrit en allemand et pourvu de l'épigraphe : *Es sind mancherlei Kräfte*, u. s. w. (1 Cor. XII, 6). Il y avait lieu d'admirer la sagacité et le talent de l'auteur ; telle partie de son travail, malgré quelques redondances et quelques traits d'esprit équivoques, possédait de grands mérites pour le fond et pour la forme. Mais on n'avait pas donné une réponse suffisante à la question. L'exposition des théories modernes sur la descendance de l'homme n'était ni complète ni claire. Les déclamations à propos de Darwin et des darwinistes remplaçaient la critique calme et impartiale de leurs idées au point de vue de la religion et de la moralité. Si l'auteur a attaqué rudement le monisme matérialiste, il a oublié que la société n'en avait pas désiré la réfutation. Ainsi, tout en

appréciant la tendance et les qualités du mémoire, les directeurs ne purent se résoudre à lui accorder le prix.

La concision et le calme distinguaient le mémoire allemand pourvu de l'épigraphe : *Bewahre mich vor meinen Freunden*, u. s. w. L'exposition du darwinisme (chap. I) était claire mais incomplète ; celle des opinions divergentes relatives aux rapports du darwinisme avec la religion (chap. II) était très instructive, mais moins riche que dans les écrits dont l'auteur disposait. Le sujet même de la question (chap. III et IV) était traité de manière à conquérir les suffrages des directeurs ; mais le travail trahissait de la superficialité dans quelques parties, tandis que l'ensemble n'était pas assez distingué pour mériter le grand prix.

Il a échappé aussi à un auteur néerlandais qui avait choisi pour épigraphe les mots : *Nur daran muss man festhalten*, u. s. w. La forme du mémoire n'était pas assez soignée et sa tendance manquait ici et là de clarté. Certaines parties d'ailleurs donnaient lieu à de graves objections. L'étude de l'origine et du développement de la religion en rapport avec le darwinisme (Ire partie, chap. I et II) ne s'harmonisait pas avec celle des droits de la religion (chap. III) ; elle était d'ailleurs au fond étrangère au sujet ; elle renfermait enfin, surtout relativement au développement de la religion, des thèses très hasardées. Le chapitre III de la première partie et la seconde partie tout entière étaient bien supérieurs, mais auraient dû être plus complets, plus clairs et plus concluants pour effacer les impressions peu favorables produites par les considérations du début. Cependant, le mémoire annonçait tant d'étude et de réflexion et renfermait tant d'excellentes pensées que, si les directeurs ne pouvaient pas se résoudre à lui décerner le prix, ils se sentaient cependant obligés d'offrir à l'auteur un témoignage de la justice qu'ils lui rendaient en lui accordant une somme de 200 florins. L'auteur accepta l'offre. C'était M. Slotemaker, docteur en théologie et pasteur à Arnhem.

Le dernier mémoire sur le darwinisme était dû à un auteur allemand (épigraphe : *In zweifelhafte Lage kommend, aber nicht verzweiflend*, 2 Cor. IV, 8). On s'accorda unanimement à reconnaître la supériorité incontestable de ce travail. Il se distinguait par la fraîcheur et l'originalité ; il formait un bel ensemble et offrait une réponse aussi concise que complète à la question. Si la critique du darwinisme semblait rentrer d'abord trop exclusivement dans les sciences naturelles, il a paru plus tard qu'elle était indispensable au but de l'auteur. On décida de décerner le prix à l'auteur et d'insérer son travail dans les œuvres de la société. Si la discussion de l'auteur soulevait de temps en temps quelques objections ; si quelques directeurs voyaient des difficultés sérieuses dans son acception de l'essence de la religion et dans le jugement qu'il portait sur le christianisme officiel, tous s'accordaient à déclarer que le couronnement de cette belle œuvre ne pouvait pas être considérée comme l'approbation de quelques opi-

nions individuelles, mais comme un hommage rendu aux mérites de l'auteur et à la tendance générale de son œuvre, la défense des bases de la religion et de la moralité. En ouvrant le pli cacheté on trouva le nom du Dr G.-P. Weygoldt, Grossh. bad. Kreisschulrath, in Lörrach (Baden).

La question des *rapports qui existent entre la foi religieuse des peuples et la manière dont ils traitent leurs morts*, n'a obtenu qu'une seule réponse en allemand, avec l'épigraphe : ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς. (Epicure.) Ce mémoire abondait en détails intéressants sur les cérémonies funèbres des anciens et des modernes. Le dernier chapitre, intitulé : *Die Frage der Gegenwart*, n'avait pas moins intéressé les directeurs. Mais ce chapitre, traitant surtout la question hygiénique, ne répondait pas à leur intention. D'ailleurs les rapports signalés par la question avaient été perdus de vue. De plus, l'auteur avait successivement parcouru les différentes parties du monde ; il en résultait une association fréquente de phénomènes dissemblables et l'impossibilité de rechercher les usages les plus antiques, d'en expliquer les modifications ultérieures et d'établir leurs rapports avec le développement des idées religieuses. Le mémoire offrait en conséquence un assemblage de faits curieux plutôt qu'une exposition bien ordonnée des riches matériaux fournis par l'histoire et l'ethnographie. Ce n'était pas l'étendue des lectures qui manquait à l'auteur, mais il n'était pas au courant des recherches récentes sur l'ethnologie et l'histoire des religions. On n'a pas pu lui décerner le prix.

Voici les trois questions dont la direction attend la réponse avant le 15 décembre 1878 :

I. Quels sont les rapports qui existent, d'après l'histoire, entre la foi religieuse des peuples et leur manière de traiter les morts ?

II. L'histoire et la critique du dogme ecclésiastique relatif à l'état d'innocence et de chute.

III. Dans quelle mesure l'histoire comparée des religions, telle qu'on la cultive de nos jours, contribue-t-elle à la connaissance et à l'appréciation du christianisme ?

On attend encore des réponses avant le 15 décembre 1877 sur les questions relatives au *mouvement des vieux-catholiques*, à la *pédagogie chrétienne*, et à l'*influence de l'islamisme*. (Voir *Revue* de 1876, pag. 638.)

Une réponse allemande est déjà parvenue à la direction sur la seconde de ces questions avec l'épigraphe : *La felicidad del cuerpo*, etc. *Cadalso*.

Les conditions du concours sont toujours les mêmes. Nous renvoyons à la *Revue* de 1876, pag. 638.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1877.

THÉOLOGIE

ÉTUDES ET COMPTE RENDU

Pages

C.-O. Viguet. Du dogme et de son histoire au point de vue de la théologie protestante réformée 5

Paul Chapuis. Le problème christologique dans les limites du Nouveau Testament 63

F. Rambert. De l'auteur du IVe évangile ..... 88 et 161

Edmond Stapfer. Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ (*Henry Soulier*, docteur en philosophie) 321

Julien Schmidt. D.-F. Strauss (traduit par *J. B.*) 357

Les thèses de Lausanne en 1876 398

Ernest Renan. L'antéchrist (*J. Gindraux*) 504

VARIÉTÉS

Le sabbat chez les Assyriens, par H. V. 110

La notion du royaume des cieux, par H. V. 111

Le θυμιατήριον dans Hébreux IX, 4, par P. C. 124

Le nom de Dieu Jahvéh-cebaôth, par *H. Vuilleumier* 287

Un nouveau manuscrit des épîtres de Clément Romain, par *Paul Chapuis*. 558

Quelques opinions récentes sur Jahvéh, par *Lucien Gautier* 571

BULLETIN

F. Godet. Etudes bibliques. Nouveau Testament 614

Herzog et **G.-L. Plitt.** Encyclopédie pour l'église et la théologie protestante 135

E. Lichtenberger. Encyclopédie des sciences religieuses ..... 135 et 590

Lutteroth. Essai d'interprétation de l'évangile selon saint Matthieu 616

J.-J. Mezger. Histoire des versions allemandes de la Bible dans l'église réformée de Suisse 132

J.-C. Mœrikofer. Histoire des protestants réfugiés en Suisse 127

Pages

E. Nestle. Les noms propres israélites d'après leur signification pour l'histoire de la religion 597
G.-F. Oehler. Théologie de l'Ancien Testament, traduit par H. de Rougemont 457
Ed. Reuss. Les Actes des apôtres 138
Schürer. Journal de littérature théologique 144
Schürer. Histoire de l'époque contemporaine du Nouveau Testament ... 604
H.-W.-J. Thiersch. De l'état chrétien 317
C. Tischendorf. Evangelia apocrypha 149
C. Zimmermann. Cartes et plans pour servir à la topographie de Jérusalem 453

NOUVELLES ET FAITS DIVERS

Du besoin de réviser la confession de foi de Westminster 307
Le doyen Stanley justifiant sa position théologique. (Le mouvement théologique en Ecosse) 579
Programme de la Société théologique Tyler pour l'année 1877 153
Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne 634
Un musée palestinien à Jérusalem 155
Une explication 479

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Revues 156, 480

PHILOSOPHIE

ÉTUDES ET COMPTE RENDU

A. Spir. La pensée et la réalité. — Essai de renouveler le criticisme. (*J.-F. Astié*) ..... 29 et 240
J.-H.-A. Ebrard. La théorie darwinienne de la descendance 188
Ph. Bridel. Quelques mots sur le déterminisme 624

VARIÉTÉ

Eclaircissements sur la philosophie de la liberté, par *Ch. Secrétan* 447

BULLETIN

G. Barzellotti. La morale dans la philosophie positive 473
E. Lacheret. La liberté morale 624
Renouvier. Uchronie ou l'utopie dans l'histoire 465

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Revues 159

BR
3
R4
année 10

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY